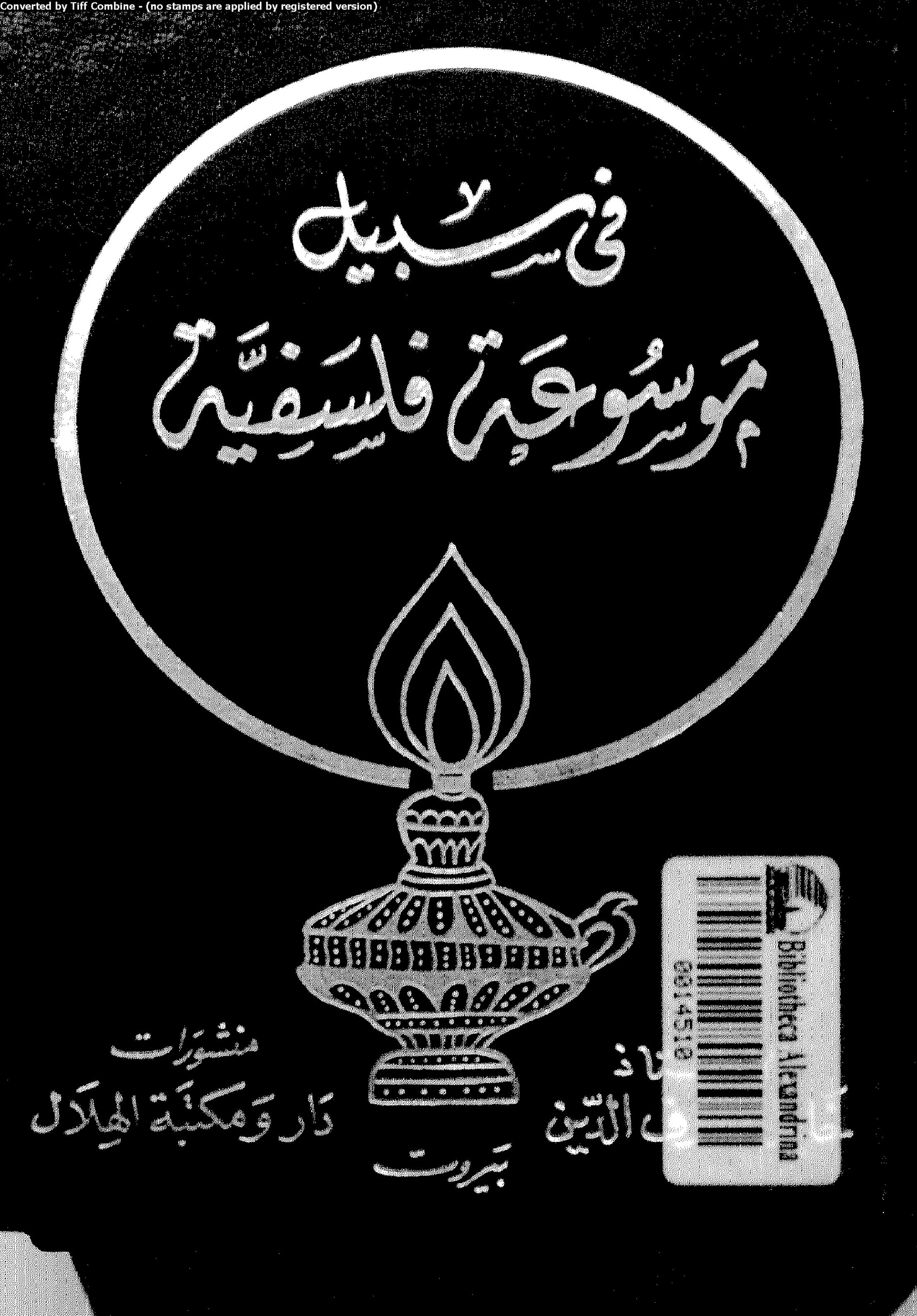

في سبيل
موسوعة فلسفية
...اذ
...الدين
منشورات
دار ومكتبة الهلال
بيروت
Bibliotheca Alexandrina
0614516







أبو العلاء المعري

"مبصر بين عميان"



في سبيل
موسوعة
فلسفية
٤

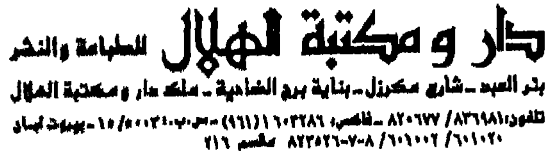
أبو العلاء المعري

"مبصر بين عميان"

تأليف
الأستاذ خليل شرف الدين

منشورات
دار ومكتبة الهلال

١٩٩٥


دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر
بئر العبد - شارع مكرزل - بناية برج الضاحية - ملك دار ومكتبة الهلال
تلفون: ٨٣٦٩٨١/ ٨٢٠٦٧٧ - فاكس: ٦٠٣٢٨٦ ١ (٩٦١) - ص.ب: ٥٠٠٣٢٤٠٠/ ١٥ - بيروت لبنان
٦٠١٠٢٠/ ٦٠١٠٠٢/ ٨-٧-٨٢٢٥٢٦ ٢١٦



« كان ابو العلاء برجا يرتفع وحيدا عاليـــا ، في مفـــازة البشر . وفي الجهات كلها يرى ويتلألأ .. »

ادونيس

طرفا حياته : وجـــودان .. وجـــود مفروض ووجود مرفوض ...

وفوقهما عقل يحتضن كبرياءه .. وفكره .. ليتأبى على ليلين :

ليل العمى .. في دنيا العماية ..

وليل الجسد في مستنقع الدنس ..

وحق لفيلسوف المعرة أن يتجـــاوز عصره .. وناس عصره ..

فليس لمثله .. مثل عصره .. ولا لعقله .. مثل عقول الموتى ..

من بني جنسه ...

•

عزاؤه الوحيد : انه لم يجن على أحد ..
وكذب الكثيرون .. على الواحد الأحد ..
وهو لم يكذب ..
وقلد الكثيرون .. وهو لم يقلد ..
فكان نبيا .. رحمانيا .. في عصر من الظلام
وقوم .. من المجوس ...
وعزاء قرنه .. انه ضم بين المطلع .. والختام:
ثائرين أكبرين .. بل رافضين أوحدين :
أبا الطيب .. وأبا العلاء ...

مقدمة

ظاهرة العصر :

كان طبيعيا أن ينهار كل شيء في العصر العباسي الثالث (القرن الهجري الرابع) كدولة ومؤسسات ومجتمع • وأن يزدهر ـ في الوقت نفسه ـ كل شيء من أشياء الفكر ، فتبلغ الفلسفة أوجها ، ومعركة علم الكلام نهايتها ، والشعر قمته ، والنثر أعلى مراقي بلاغته ، وأنق صوره ، فاصبح وكأنه فسيفساء ترصع بها جدران الأدب العربي وسقوف منزله ، بالرغم من أن سكان هاذا المنزل بدأو يغادرونه واحدا بعد واحد •• أما العلوم وهي الوجه الآخر للفكر ، فقد حققت في هاذا العصر نصرا مبينا ، لا سيما في ميادين التطبيق والممارسة ، وانعكاس كل ذالك على الانسان العربي في تفكيره وسلوكه ،

ونتاجه : أي في حضارته ..

هاذا الازدهار الفكري الحضاري كان ــ كما يقول ابن خلدون ــ ظاهرة طبيعيــة بعــد قيــام الدولة ، وابان تمازج العرب ، أصحاب العصبيتين ، بغيرهم من الأمم ذوات الحضارات العريقة . ثـم أخذهم عنها عاداتها وتقاليدها ، ومعطيات فكرها ، وهضم كل ذالك(١) وتمثله واغنائه وتأصيله ، و بتعبير آخر : تعريبه بكل ما في كلمة تعريب ــ هنا ــ من تفرد واصالة وشوق الى الافضل ..

وكانت نقطة التحدب ، أو قمة العطاء في هاذه الدائرة الذهبية ممثلة بهاذا العصر أو قريب منه ، كما كانت القمة نفسها نذيرا بالانحدار الوشيك ، اذ ما لبثت أن تخلخلت وتصدعت ومال بها حملها نحو الحضيض السحيق . فهوت رغم تماسكها زمنا امتد حتى ابن رشد في الفلاسفة والمعري في الشعراء، والبيروني في العلماء ، وابن عربي وابن الفارض في الصوفيين .

---

(١) نحن نكتب وفقا للقاعدة الجديدة القائلة : ما لا يلفظ لا يكتب ، وما يكتب فبصورته الاصيلة لا البديلة مثل كتبو هاكذا ، لاكن هاؤلاء لم يوافقو ومنهم ليلا الموجودة في المستشفا ، للتفصيل اطلب كتابنا « ابن خلدون » دار الهلال - ١٩٧٩ - بيروت - او انظر اخر هاذا الكتاب . المؤلف

هاذا التخلخل أو هاذا التصدع يعتبره ابن خلدون كذالك ظاهرة طبيعية مثلما اعتبر التماسك نفسه • فظاهرة الازدهار تحمل دائما في طيات أسرارها ، جرثومة الانهيار : فكما ان لكل شيء نهاية كذالك هي حال الازدهار •• والمجتمع كالانسان خاضع لقانون التطوّر الطبيعي • فلم يكن غريبا أن يرافق الانهيار الازدهار أو يتولد عنه وفقا لمبدأ العلة والمعلول أو حتمية ظهور الشيء متى توفرت أسبابه ••

وأبو العلاء ـ اذن ـ ظاهرة طبيعية من حيث مفهومنا لقانون التطور في المجتمع والفكر • اذ من الطبيعي ان يمثل أبو العلاء في عالم الشعر والفكر والنثر منتهى درجات التطور التي بلغها العرب عصر ذاك • وأن يمثل في الوقت نفسه جرثومة ذالك الانهيار •

لاكنه ظاهرة غير طبيعية ، أو هو نسيج وحده ، حين نقيسه بانسان عصره : رجل دين كان هاذا الانسان ، أو سياسة ، أو فكر ، أو سلوك ••

هنا يبرز أبو العلاء انسانا مغايرا •• متميزا انسانا رافضا : أي جديدا ••

وهنا تكمن ثوريته •• وبالتالي تخطيه لزمنه ومجتمعه وأوضاعه ••

وحين تتخـذ الثوريـة عنصر الرفض الارادي العملي أو التحدي المسلح ـ كما فعـل المتنبي ـ يصبح معها الثائر مضطرا الى التعاطي مـع الغير بنفس أسلحة هذا الغير : من مرونة تبلغ أحيانا حد الانكسار •• ومن ميكيافيلية تنحدر الى مستـوى التزلف أو التآمر •• أو التراجع من أجل الهجوم •• والهجوم من أجل التراجـع الاستراتيجي ، كمـا يقول عسكريو اليوم ••

فالغايـة تبرر الواسطـة عنـد بعض الثـوار الميكيافيليين العاديين ••

والمتنبي لم يستطع الا أن يكون بعض هاؤلاء ، في بعض المواقف وبعض الظروف •• مع علمه بأن ناس عصره ، لا سيما الحكام منهم « أحق بضرب الرأس من وثن » فقد تعاطى مع أكثرهم • مـن أجل تغييرهم ؟ ربما •• ولكنه انحدر مرارا الى أقل من مستواهم ••

وعذره ، عندي ، انه انسان ، كان يريد ـ شيئا

ما ــ في ثورته ·· فخانته أدوات هذه الثورة ، وان لم تخنه شجاعته واباؤه وعناده ··

وحين عبر ، بالحرف الناري ، وحرقة البطل ، عن تطلعاته وانكساراتــه اكتسبت ثورتــه ، أو ثوريته ، صفاتها الاصيلة ، وعوضت عن خسائرها المادية ساعة انقلبت انشودة « رولانية » يغنيهــا الثائرون ، وأهزوجة يرتلها المغامرون ·· فعبرت ــ هاكذا ــ من دائرتها الزمنية الضيقة ، من دائرة التشرذم ·· لتدخل دائرة الفن ·· وراحــت تنز جراحا ·· وتنبض حياة ·· وديمومة ···

أما ثورية أبي العلاء فكانت من نوع آخــر ، لعله أشمل وأبعد مدى ··

لم يتعامل شاعرنا مع ناس عصره ، ليكشفهم أو يغيرهم أو يستغلهم . أو يصل من خلالهم كما فعل المتنبي ــ على عظمة وايجابية ما فعل أبو الطيب ــ بل رثى لهم ، وتعامل مع نفسه أولا ·· ثم مــع الوجود مباشرة ·· فبدا له الموجود بالنظر التأملي الثاقب : سخيفا ورائعا في آن : سخيفــا عندمــا ينقلب المسخ بطلا في غفلة من الزمن ، ويظن القزم نفسه عملاقا ·· ويتصرف كل منهمــا على هاذا

الاساس ·· سخيفا حين يزيف الحكام وظيفتهم فينقلبون جلادين للشعب بدل أن يكونو أجراءه ·· سخيفا يوم يرى رجال الدين يمشون في الناس بأثقالهم وأوزارهم وصَغارهم ·· ويتخذون من الدين مطية ·· مجرد مطية ·· حتى يستدعي الأمر الشك بالدين نفسه ·· سخيفا عصر تنقلب المقاييس ، وتتطاحن القيم ، والقيمون عليها شاهدو زور ، وأعلاهم في معيار الشرف والانسانية أدناهم، بل أقربهم في طباعه الى طباع البهائم ، وسعورة الكلاب ···

ورائعا ·· حين يرفض العقل كل هاذا ·· أو يتحرر من كل هاذا ·· فينقلب انسان هذا العقل نموذجا ·· بعد أن كان ظلا ، ورسما بعد أن كان اسما وبضعة من حياة ·· رائعا ·· لحظة يحس أنه قادر على التعبير والتغيير ··ويحاول·· يحاول التفجير ·· والتدمير ·· لا يبقي ولا يذر ·· وكل سلاحه : لا سلاح سوى العقل ــ الكلمة ، والكلمة ــ القنبلة · كل سلاحه : موقف ·· ولا حياد ·· وسخرية ·· ولا تجريح ·· ورثاء ·· ولا بكاء ··

ألا نسمع من خلال أبي العلاء صوت سقراط يقارع السفسطائي غلوكون الحجة المسخ بالحجة

القدوة ‥ وبين سؤال ساخر وبديهيات لا يجيب عنها غلوكون بسوى الصمت العاجز ‥ تنفجر المهزلة ـ المأساة ؟!.

وغلوكون أبي العلاء هو الوجود والموجود ‥ والغيب والمصير ، وما وراء الحجاب ‥ هو السر والطلسم والعالم الاكبر والحلم السراب ‥

لاكن ابا العلاء يعبث بالسر ويلهو بالطلسم ويهتك ما وراءهما ويفضح اللعبة ‥ فينكشف اللاعبون ‥

ولاكن الوجود قائم على استمرار اللعبة واحتجاب اللاعبين ‥ في مسرحية كونية أشبه بمسرح الدمى ‥ تحت عنوان : عبثية الحياة ‥ أو لعبة العبث ‥

هنا يبدو الشاعر ثائرا لا بوجه البشر بل بسر وجود البشر ‥ لا بالانسان المشوه ، وقد جعلوه أحقر من ذبابة ‥ بل بالسبب المجهول الذي أدى الى تشويهه ‥ ثورته اذن ليست على أرض الواقع بل على ‥ المجهول من أمر هذا الواقع ‥

عمى ‥ ولا تشاؤم :

أما عماه فلم يكن هو السبب الاول والاخير في

ما يسمونه تشاؤما علائيا ٠٠ وحري بنا أن نسميه شكا و « قرفا » : عنصران كونا نواة رفضه ٠٠ بل كان عماه الحافز المباشر ٠٠ فوراء هذا الحافز نفس قلقة لو أعطيت ألف نور ٠٠ في ألف مشكاة لما حادت عن عنفها المدمر ٠٠ وحرفها ــ اللهب ، تحرق به شواذ الاشياء ٠٠ ولا تطمئن الا على ركام الرماد ٠٠ والأعمى ــ بعــد كل هــاذا ــ يتصور الاشيــاء ضبابا ، والألوان بلون الرماد ٠٠

لو أتيح لأبي العلاء أن يبصر لتجسدت امامه البشاعة ولبصق عليها ٠٠ دما ٠٠ لكــن دون أن يزيد شيئا ٠٠ فقد أعطى ــ بهاذا ــ كل شيء ٠٠٠

كانت البشاعة صورة تحكــي عنهــا الاساطير عنده ٠٠ فتقرع أذنيه ٠٠ ويتقزز منها الكيــان الشاعر ٠٠ وها هي تبرز واقعا مرئيا بالعين ٠٠ والعين تحدد الابعاد ٠٠ وتعين الاطار ٠٠ غير انها لا تدخل الى الاعماق ولا تسبر مــا وراء الصورة من تهاويل وظلال وحقائق ٠٠ فليسقط الافتراض اذن ما دامت الباصرة حاسة ضعيفــة السلاح ٠٠ مهزوزة الرؤية ٠٠ وما دامت البصيرة تحل مكانها ٠٠ ما دامت ترى بنورانية أشف وانفذ وابعد ٠٠

اريد ان أقول ان الذين يردون نقمة أبي العلاء على الكون والكائن في عصره الى عماه ، وانه لو لم يكن أعمـــى لتغيرت الحـــال غير الحـال ٠٠ هاؤلاء متسرعون ، ان لم أقل مخطئون ٠٠

صحيح ان العمى بلاء مادي واي بلاء ٠ الا أنه ـ عند الملهمين ـ ليس سببا أول لرفض الوجود ٠٠ والموجود ٠٠

كثيرون ممن فقدو أبصارهم استبدلوها برؤيا بصائرهم ٠٠ واقبلو على الدنيا اقبال المبصرين ٠٠ وأبدعو في العديد من مجالات الحياة والفكر ٠٠ وعاشو عيشة راضية مطمئنة ٠٠

هوميروس كان أعمى ٠٠ وطه حسين كان أعمى ٠٠ وبشار كان أعمى ٠٠

وسيرة هؤلاء لا تنم عـــن تشاؤم كابن الرومي المتشائم المتطير ٠٠المبصر ،بل عن تقبل للحياة ٠٠ واقبال عليها ٠٠ وأحيانا عن ثورة وغضب سلبي مدمر ٠٠وهاذا لا يسمى تشاؤما ٠٠ ناهيك ببشار الضاحك الساخر ٠٠ المجدد المبدع ٠٠ المقبل على الحياة ٠٠ وموائد الحياة ٠٠ اقبال الوقح الشره ٠٠ الأكول ٠٠

فلماذا ينسب هاؤلاء تشاؤم أبي العلاء الى عماه؟ ثم لماذا يسمونه تشاؤما ؟٠٠ لماذا لا يردون السبب الى نفسيته وتكوينها ٠٠ الى بسيكولوجية هـذا التكوين ٠٠ وعلاقة هاذا الكائن « النظيف » اذا صح التعبير بعصر هو من أوسخ العصور العربية ٠٠ أو هو بداية تردي العرب في حماة العفن و الدنس ٠٠ ومستنقع الظلم و الذل والهوان ٠٠

لماذا لا يسمون ذالك التشاؤم المزعوم قرفـا وصل بأبي العلاء حد الغثيان ٠٠ أو تمردا انتهى به الى الشك القاتل ٠٠ أو فهمـا أصح لحقيقـة الأشياء ٠٠ انتهى بفيلسوفنا الى درجة أو حالـة تشبه الكشف الصوفي ٠٠ لكنه كشف لا يتجلى فيه الله أو يحل ٠٠ بل هو كشف علائي تتعرى فيه الحقائق مما لحق بها من زيف وزور و بهتان ٠٠

ثم تقذف بكل عريها على عدسة العقل و الحواس فيتلقاها الحدس العلائي فيعبر بها الى دنيا الوضوح الواضح أو الفاضح لا فرق فاذا بها تؤذي الأذن العربية التي مـا اعتـادت سـوى الرنين الأجوف والصدى المزور ٠٠

وقبل هاذا لماذا لا يربطون بين امامة العقل عند

أبي العلاء ، أو نبوة هاذا العقل ، وبين عصر لم يضع فيه شيء كما ضاع العقل •• وعلى يد أدعياء العقل وأدعياء الدين ••

عما قليل وبعد قرن من الزمان سوف يكــرس الغزالي هاذا الضياع العقلي ، فيطلع علينا ــ بكل جرأة المؤمن المغلق ــ بنظرية الاتفاق والعادة مبطلا السببية الطبيعية : أساس كل عقل وفلسفة وعلم •• هاكذا مجانا ولوجه عقيدته الاشعرية ودفاعا عــن المعجزة •• كأن المعجزة لا تبرر الا بانكار مبدأ هام هو مبدأ السببية الطبيعية الذي قامت وتقوم عليه العلوم جميعا ويتمحور حوله الكون نفسه منذ فكر ارسطو حتى اليوم •••

لو فعلو ذالك وتبينو الموقف العقلاني العلائي الكامن وراء نقمة أبي العلاء وثورته وشكه ، لما قالو : انه العمى •• وانها النزوة العاطفية المتقلبة ، والشعور بالذل والعجز أمام الآخرين •• عوامل قادت أبا العلاء الى أن يخبط في ظلمــاء الحياة ، ووعثاء السفر على درب الحقيقــة الطويــل •• فغادرته ريشة في مهب الريح ••

كلا •• لو نظرو نظرة أعمق لحقيقــة هاذا

الانسان ، وموقفه من الحياة والأحياء ، وثقافته ، وعصره ، لما قالو انه انسان متشائم وكفى ٠٠ فهاذه صفة عابرة وحالة لا تدوم ٠٠ وهي تعبير انشائي أكثر منه فلسفيا ٠٠ على أي حال ٠٠

والواقع ان أبا العلاء في صباه وقبل أن يتلقى الصدمة ـ الاهانة في مجلس الشريف المرتضى في بغداد ، وقبل فقده لأبيه ، ثم أمه ، كان غير متشائم على الاطلاق ، أو على الأصح ، غير انطوائي ٠٠ كان يستمع الى الغناء ، ويؤم مجالس الطـرب ، ويحضر المنافسة العقلية في لعبة الشطرنج ، و يعطي رأيه في اللعبة واللاعبين ، ويصف تأثره بالغناء ، ولو لم يفهم كلمات الاغنية أحيانا ، كما حدث له حين استمع ـ في حلب ـ الى مغنية تركية ٠ فقال واصفا تأثره بحلاوة صوتها :

« ورت كبدي ولم أفهم شجاها »

فكيف يكون عماه ـ أساسا ـ هو مصدر تشاؤمه؟ ثم كيف يسمى اعتزاله وحبسه الطوعي لنفسـه تشاؤما ويأسا ؟ ٠٠٠وهو الذيكانت داره المتواضعة في المعرة محجة العلماء ومقصـد الطلاب من كـل

نوع ، يعطيهم ولا يمل العطاء •• ويستمعون اليه ولا يملون الاستماع •• كأنهم مريدون في حضرة شيخ صوفي •• ينسون أنفسهم في غمرة الجذب والانجذاب ••لم يكن ذالك اذن تشاؤما ولا يأسا •• كان قرفا وبعدا عن التافهين والمتاجرين بالناس والعقائد والاديان ، ونأيا عن الظلمة الطغاة مصاصي دماء المساكين والضعفاء ••

كل ما في الأمر اننا ــ في أكثرنا ــ مؤلفون اتباعيون ، لا دارسون أو محققون •• لا نجرؤ على قول الحقيقة في ما نؤمن انه حقيقة ولو تجلت لنا في ضمائرنا نقية واضحة ••

ونحن لا نفهم شعراءنا ومفكرينا ــ مع الأسف ــ الا كما فهمهم الآخرون من عمالقة التاريخ وكبار مزوري الحقائق ومشوهي الشخصيات وعلى الأخص القدامى منهم الذين جاؤو قبل عصر الاستشراق ، هذا الاستشراق الذي مهما قيل فيه وفي أصحابه ومهما روي عن تحيزاتهم واقليميتهم ونعراتهم الصليبية فلأكثرهم يعود الفضل في اكتشاف شخصيات عربية واسلامية كانت حقائقها مغمورة تحت بحر من التعصب الذميم وسوء الفهم •

من هؤلاء الذين اكتشفهم المستشرقون وتلامذتهم العرب : الجاحظ كما يجب أن يفهم ، وابن الرومي ، وأبو حيان التوحيدي والمتنبي ·· والمعري ·· لكن هاذا الاخير لم تعقد حول حقيقته وحقيقة معتقده دراسات مستفيضة جادة الا في مطلع هاذا القرن وعلى يد طه حسين بالذات ثم بنت الشاطىء ·· ومن نحا نحوهما ··

ولعل طه حسين كان أقرب الجميع الى فهم أبي العلاء نظرا لتشابه شخصيتيهما وتماثلهما في العمى المادي والذكاء والعقلانية والنقد والسخرية وفهم الوجود ··

هاذا في الأدب :

أما في العلوم كالرياضيات والكيمياء والفيزياء والبصريات والميكانيك والفلك والجغرافيا فلم نكن لنعرف عن علمائنا فيها ولا عن اكتشافاتهم العلمية شيئا عن طريق مؤرخينا القدامى الذين مروا بهاؤلاء مرور الكرام ·· حتى جاء الدارسون المحققون من عرب وأجانب أمثال بروكلمان ومرغيلوث ودوزي وجب وجورج سارطون وبوتول ثم ساطع الحصري

ومحمد عبد الله عنان وعادل زعيتر وقدري حافظ طوقان •• الخ •• فعرفنا من يكون الرازي وابن الهيثم والخوارزمي والبيروني وابن خلدون ، وما هو فكرهم وطرائق بحثهم ومكتشفاتهم ومدى اسهامهم في تكوين نواة الحضارة الأوروبية ••

وحتى اليوم لا يزال باحثونا الاحرار واقعين تحت تأثير وهيمنة النقاد السلفيين :

هاك مثلا : رواد الشعر الحديث أصحاب النظرة الانقلابية في مفهوم الشعر العربي شكلا ومضمونا وروحا • ما هو حالهم أمام أولائك النقاد الكلاسيكيين ؟

ان وصمة العار وتهمة الأمية والنقل عن الغرب، والخروج على المألوف أقل ما ألصق بهاؤلاء الرواد من تهم • لماذا ؟

لأن فلانا من كبار المشنعين وعلاة الكلاسيكيين قد شدد النكير عليهم ، واتهمهم ظلما وعدوانا بالأمية والجهل بالبلاغة العربية واللغة الفصحى وقوانين الشعر وحدوده ــ كأن للشعر حدودا وقوانين •• ــ والحقيقة هي أن فلانا هاذا أولى

بتهمة الجهل من أولئك : الجهل بمنطـق التطور وسنة الحياة وأبسط مفاهيم الشاعرية الحديثـة الحقة وان الوقوف عنـد حدود الخليل وقوانينـه ايقاف للحياة وتجميد للروح وكفر بحتمية البعث في الشعر والقيامة للشعراء من بين الركام وقبور الموتى ...

الشاعرية يا هاؤلاء ، ونقولها مع نقاد الشعر الحر ومنظريه : الشاعرية لم تعد ـ اليوم ـ صناعة ألفاظ وصب قوالب وموسيقى خارجية تنبعث من خـلال قصبـات الأوزان والحـروف المجوفـة أو الجوفـاء .. لتحـدث جرسـا كلاميـا مكـرورا ومسطحا ..

الشعر ـ يا هؤلاء ـ هو ذالك النور القدسي الذي يشع من الكائن الانساني الملهم .. والنـور ـ كما نعلم من علم الضوء ـ حين يتأطر أو يصطدم بجسم مـا ينكسر أو ينعطـف .. ولا يلبـث أن ينطفيء ...

هاذا هو شأن النـور أو الضوء المـادي فكيف بالنور المنبعث من الكائن الانساني .. أي ذالـك

النور الالاهي الذي لا يمكن أن يحده حد أو تمسك به قافية ٠

والشاعرية الحقة ـ حتى في النثر الفني ـ فلذة حياة تسكب سكبا ايقاعيا في كلام ايحائي ٠٠ بل في حروف ونقاط مشعة ٠٠ وهاذا ما نسميه بالقيم التعبيرية والظلال النفسية المحيطة بها ، وكيفية التعامل التقني مع التجربة الشخصية ذات الارضية الواقعية المعاشة والابعاد الانسانية ٠٠ فاذا بالقصيدة الحرة ، أو قصيدة النثر ، أو النثر الشعري ـ سمها ما شئت ـ مع قياس الفارق ـ تصبح ملكا للانسانية جمعاء ، حين تترجم ، وملكا لكل فرد من أفراد الأمة قادر على التذوق والكشف ، ومشاهدة نفسه من خلالها ٠٠

والحديث هنا ذو شجون ، نقف به عند هذا الحد ، كي لا نقع في الاستطراد ٠ أما في الدين ، فالمصيبة كانت أكبر ، حين تجرأ المفكرون المتحررون من فلاسفة وعلماء كلام على دخول متاهاته ، وفك أسراره ، لكثرة ما داخلته الأسرار والأساطير والافكار الحشوية الغريبة ، والاسرائيليات المدسوسة . وبالتالي جعله دينا عقلانيا أو دين

حياة وانسان ونظام •• فكـان ان اصطدم هاؤلاء
ــ ولا يزالون حتى اليوم ــ بحماة الديـن مـن
السلفيين النصيين ، أي بالذين لا يقولون بالعقل
طريقا الى فهم النص القرآني ، والحديث النبوي ،
أو يقولون بأن العقل أداة محدودة و بالتالي عاجزة
فيكتفون بأخذ النص عن السلف كمـا هو ، فـلا
يؤولون، ولا يجتهدون •• ولا •• يعقلون •• عفو
عقلائهم وما أقلهم •••

فأبو العلاء ــ بهاذا المقياس العقلي لا الاتباعي
أو السلفي ــ يبرز شخصا آخر بعقلانيتـه و تفرده
واحتضانه لذاته ووجوده وايجابيته •• فلا يأس
من عمى •• ولا تشاؤم •• ولا انطواء ••• يبرز
انسانا مقبلا على الحياة •• من خلال الذات ••
والصعاليك من الاحياء •• من خلال المريدين ••
والدعاة •• من طلابه •• وما أكثرهم ••

ونعني بالاقبال على الحياة : من خلال الذات •
توقه الشديد الى اغناء هاذه الذات بجميع معارف
عصره • ليطل بعد ذالك على الاجيال في كل زمان
•• وكأنه يقول لهم : هاذا هو نموذج الانسـان
العاقل المثقف العف الشاعر •• فكونوه ••

حتى محابسه الثلاثة .. لم تكن ـ بعد هاذا ـ وفي نظري على الاقل ـ محابس ضيقـة مظلمـة يائسة : كانت محابس مشمة بألف نور ...

فمن سويداء الباصرة الى ضيـاء البصيرة .. ضياء يكشف المجهـول .. ويعري الحقيقـة .. ويسخر من اللعبة واللاعبين ..

انه الموقف نفسه يقفه المبصرون في كل زمان ومكان :

فولتير .. بودلير .. موليير .. اكليروس .. ملوك .. جلادون : أسماء .. أسماء .. أسماء .. اشباه و نظائر .. أضداد .. اتصال النار بالنار .. لا أدري لماذا تقفز الى ذهني .. كل هاذه المتضادات كلما ذكرت أبا العلاء وعصره .. وناس عصره .. لعله الموقف نفسه .. والنظرة نفسها .. والحقيقة نفسها .. ربما .. والفضل دائما لأبي العلاء : لأنه المتقدم زمنا، والاعلى صوتا والاشد انبهـارا أمام الفاجعة ... أو لأنه الالصق بها .. والاعمق شعورا مأساويا ... وبعد .. فالعمى ـ المبصر ليس محبسا .. ولا قيدا ..

والمحبس الثاني : الجسد ·· لم يعد ــ هاكذا ــ محبسا ·· فجسد تحرر اراديا من كل لحم ·· ودم ·· وجنس ·· جسد شفاف نوراني يسير به عقل وبصيرة في عوالم فوق التــراب ·· والدنس ·· والشهوة ·· جسد لا يمكن أن يكون شيئا ثقيلا ·· ولا قيدا ·· ولا سجنا ·· ولا شيئا من هاذا ···

والمحبس الثالث : المنزل · ماذا يضم ؟ كل ما يضمه : عينان منطفئتان مبصرتان وراءهما عقل نفاذ ·· وجسد شفاف ·· واذا الكل : مشكــاة متوهجة تهب النور لفاقديه ·· والمنزل المتوهــج معها ، ينقلب محجة ومنارة ، يضج كل يوم بحركتي العطاء والأخذ ··

فكيف يكون مثل هاذا المنزل ــ المورد صومعة نائية ، أو دهليزا مظلما ؟ وبالتالي سجنا ؟··

التسميات لم تعد تهم ·· ما دام أبو العــلاء خارج محابسه دائما··يتعامل مع السوى باستمرار ·· حتى نفسه ينظر اليها من خارج ، مسلطا عليها أضواء العقل ، كاشفا غياهبها ··

أما الخيال ·· فحبل نوراني له أول وليس له آخر في مخيلة أبي العلاء ··

وهو خيال مميز عن الخيال العربي •• انـه خيال تشخيصي مسرحي قادر على خلق العوالم التي يشاء •• والشخوص التـي يريـد •• وتوزيـع الأدوار •• يطرح عليه ابن القارح سؤالا دينيـا عاديا في رسالة عادية •• فاذا بالسؤال وصاحبـه ينقلبان موضوعامسرحيا نقدياساخرا على الطريقة العلائية ، والمسرح : الجنة والنار • والبطل رب الارباب •• والخاتمة : لا خلاص •• ويسـدل الستار •• ليرفع بعد ألف عام عن : الكوميديـا الالهية : حفيدة رسالة الغفران !!! لم لا ؟••

ـ ان خيالا كهاذا لا يمكن أن يكون خيال سجين عادي •• مغلق ••

الشاعريـة :

تميزت شاعرية أبي العلاء بخصائص شوهـت بعضها آفة العصر : فسيفساء البلاغة الترصيعية ، والتعلـق الشديـد بلعبـة المجانسـة والازدواج والتلوينات الصوتية المختلفة ، والتباهي بالقدرة على نبش قبور الكلمات الميتة ، لا بقصد احيائها ونفض غبار الموت عنها بل بقصد تحنيطها ونقل

رفات رميمها من ضريح التاريخ •• الى ضريح القالب التعبيري الاجوف ••• وحين ادلى أبو العلاء بدلوه برز ماتحا كبيرا بل نابشا قديرا للدفين الاقدم من مواتها •• ولعل الخيال هو الجاني هذه المرة الى جانب الثقافة اللغوية المعمقة ، حين راح يرفده بالكثير الغزير من ميت الألفاظ ووحشي الكلام ومستغرب الصيغ والتراكيب •• حتى انه راح « يعبث » باللغة في اللزوميات وبالشعر •• وينحت ويخترع ، ويضع لروي القافية نظاما خاصا •• وهو في كل هاذا أقرب الى عبث الوليد من « عبث الوليد » ••• فالبحتري يظل في ديباجته ولا سيما « سينيته » العملاقة أرفع من أن يعبث باللغة أو يلهو كما عبث أبو العلاء في لزومياته ، ولها ••• وهو يعترف بأن ذالك كان لزوم ما لا يلزم •• انها آفة العصر والفراغ القاتل •• ولا شيء سواهما ••

على أن هاذا العبث لم يكن صفة دائمة في اللزوميات ولا خاصة ملازمة لأبي العلاء في كل شعره فهناك قصائد تأملية وأخرى ساخرة ، وثالثة ناقدة متفلسفة يبث فيها جميعا حكمته وآراءه ومواعظه •• وهو قد أحس بذالك حين قال : أنا وأبو تمام حكيمان والشاعر البحتري ••

كأنه يعتبر الحكمة أو الفلسفة في الشعر أرفع من الشعر أو هي تخرج به عن دائرة « شاعرية » البحتري المسطحة في تظره ...

ومهما كان موقفنا من رأي ابي العلاء هاذا ، فان له فلذات شعرية يقف بها الى جانب كبار الشعراء العالميين ، لما فيها من توثب وصفاء وحرارة نفس انساني وشطح ملحمي يرود الاسطورة ويتخطى التاريخ .. ولما يغلفها أو يشيع فيها من روح قلقة ، وشك ، وعمق احساس بالفاجعة .. أو المصير المأساوي للانسان .. وسخرية الاقدار .. وعبثية الحياة .. وجبريتها .. وقسوتها .. وتفاهتها .. والانسان ذالك العملاق ــ القزم ، رهن لمشيئة مجهول قد يكون حقيرا وقد يكون خطيرا ... لا يدري من أين جاء ولماذا جاء .. والى أين سينتهي وكيف ؟! هل هو حقا جدير بالبكاء أم بالرثاء ؟! يقولون له : احمل .. لمن يحمل ؟!... لنفسه وهو لا يدري من أمرها شيئا مهما تفلسف ... انها طلسم اضطر الى مرافقته بجسد لا يلبث معهما الا قليلا .. أم لغيره .. وهذا الغير احقر من أن يضحي من أجله .. أم ... حول هذه الاسرار حوم شعر أبي العلاء ، وهام بروحه وفكره فوقها

وتحتها محاولا ـ كالخيام ـ اختراقهـا ٠٠ فلـم يستطع ٠٠ وحسبه انه دنا منها أكثر من غيره ٠٠ ورنا بكل ألق فكره وروحه اليها ٠٠ فتحطـم ٠٠ وكان التعبير الملهم عن كل ذلك التحويم والتهويم أحرفا نارية في أسلوب ثوري ، وروح ساخـرة ، لا سيما أمام الذين يزيدون المأساة الكونية مأساة ٠٠ من سخفهم وحقارتهـم ٠٠ أو مـن ظلمهـم واستبدادهم وتشويههم للحقيقة ، وللآخرين ٠٠

ترى ٠٠ هل هي طبيعة الموجود وأساس تكوينه ٠٠ أم أن الوجود كله فساد في فساد ٠٠ وكارثـة مركبة ؟٠٠ وما الاديان والشرائع سوى وسائـل تخدير لهاذا الانسان الحائر المحير ، اخترعها القوي لاستغلال الضعيف ؟! ثم بنى الحضارات تعبيرا عن هاذه الحيرة القاسية والقلق المدمر ٠٠ وما لبث ان دمرها بيديه ، وبنى على انقاضها حضارات أخرى ٠٠ وهاكذا ٠٠٠ تراه دائما هاربـا من نفسه الى نفسه ٠٠ خائفا منها اليها ٠٠ يعبد الأوثان ٠٠ ثم يحطمها ٠٠ يوجد الاديان ٠٠ ثم يكفر بها ٠٠٠

أتراه جادا أم هازلا ، وفي أي الحالتين جـده وهزله ؟٠٠٠

وأين تكمن قيمته •• وفنه •• وابداعه ؟•••
وأين يكمن سخفه وهزله وتجديفه ؟••• هل هو
مخترع اللعبة •• أم انه لعبة اللعبة ؟!•••

أمام كل هاذا وقف أبو العلاء الشاعر المتأمل ••
فابصر ما لم يستطع المبصرون أن يروه •• أو لعلهم
راوه •• لكنهم أغمضو عيونهم عنه زلفى •• أو
دجلا •• أو رياء •• اما هو فقد أبصر •• ولم
يغض طرفه ، لأنه لم ير مثلهم بعينين •• بل رأى
بأصفرين •• وكان صادقا مع نفسه حين كذبو هم
مع أنفسهم •• وربهم •• وحقيقتهم •••

على يد أبي العلاء خرج الشعر من دائرتـه
القديمة الضيقة : دائرة العبث والفردية والقبلية
والقدح والمدح والارتزاق الرخيص •• ليدخـل
دائرة أوسع مداها الكـون والانسـان حيـث يتم
تسجيل المواقف من القيم •• والحقائق وكشـف
الزيف فيها بقصد التغيير •• وهاذه هي الدائرة
العالمية للشعر ••

لم يعد الشعر على يد أبي العلاء وسيلة للعيش
الرخيص أو الكذب المغلـف والشتـم الصبيانـي
الأخرق •• بل أصبح وسيلة للفكر المتأمل وبوتقة

يسكب فيها الوجدان الصادق ·· وتعبيرا مشعا من حقائق الوجود والموجود ونقدا ساخرا لكـل مـا يشوههما ·· لحظة انبثق ألقا نورانيا من الكائن الانساني المشع فكرا ووجدانا وحسا ·· لقد قرب من ان يكون فلسفة ·· أو شيئا من فلسفة ···

اذ ما هي الفلسفة ان لم تكن وقفة تامل و محاولة فهم لهاذا الكائن الذي يظن نفسه جرمـا صغيرا ، وفيه انطوى العالم الاكبر على حد تعبير أبي العلاء نفسه : أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطـوى العالم الاكبر ··

ولذالك الكون الرهيب بكل دقائق صنعه وروائع نظامه ·· صحيح ان الموقف العلائي ــ حيال كل هاذا ــ لم يكن واحدا ·· ولا كان نهائيا ·· او مترابطا شيمة الفلاسفة الذيـن يلزمون أنفسهـم وفكرهم بخط واحد ·· وخطة متماسكة ·· ومبدأ موحد أمام الحياة والأحياء والمصير ·· بل كـان أبو العلاء فيلسوف اللحظة ·· أو اللحظات التي سرعان ما تذهب بقدر ما تتوتر ·· وتتوتر بقدر ما يلتهب الوجدان بالتجربة ·· ويتاثر الكيـان بالم المعايشة ·· وجبرية المصاحبة لانسان العصر

الذي فقد آخر صفة من صفات الانسانية ، فأصبح وحشا ضاريا ·· أو حملا وديعا يسير به الذئب اينما أراد ·· حتى لقد أصبح الذئب في نظر ابي العلاء كائنا اراديا أفضل بكثير من ذالك الانسان المسير الحقير ·· وأصبح عواؤه أحلى وقعا في أذني الشاعر من صوت ذالك الانسان :

عوى الذئب فاستأنست بالذئب اذ عوى
وصوت انسان فكدت أطير ···

هل من حداثة في شعر ابي العلاء ؟ :

كثر الكلام في هاذه الايام عند الباحثين والنقاد الطليعيين عن الحداثة في الفكر والادب والفلسفة ولا سيما الشعر العربي المعاصر · واذا كان كلامهم عن الشعر القديم،قيموه على أساس مدى حداثته أو مقدار المعاصرة فيه أو ما يسمى قوة الحضور ومبلغ الديمومة والاستمرار في شكله ومضمونه · وعلى هاذا كان بديهيا أن يسقط الشكل بكل مقدساته القديمة تقريبا ، والمضمون نفسه تهاوى تحت مطرقتهم التي لا ترحم · وحق لها الا ترحم لكثرة ما في شعرنا القديم من محنطات

وموضوعات تافهــة طالمــا أزرت بالفكــر العربي والكرامة الانسانية ، ومن أشكال قدست وعمل بها زمنا طويلا بالرغم من تطور الحياة العربية والبيئة العربية تطورا أصبح من غير الجائز معه ولا المقبول أن يستمر الشعر العربي بكل مفاهيمه واشكالــه البالية • ومن حسن الحظ أن الشعر العربي قد خطا منذ مطلع هذا القرن خطوات الى الامام انسجاما مع معطيات الثقافة العالمية الجديدة • لاكنهاكانت خطوات خجولة سرعان ما تجرأت في مطلع الخمسينات وراحت تشق دربها شقا جسورا • وهــا هي الآن تقف بكل كفاءة على أرض الواقع والمنطق مخلفة وراءها غبارا كثيفا طمست فيه معالم الشعر القديم ولم يكد يظهر منه شيء ذو خطر ••

وفي الستينات حاولت مجلة « شعر » أن تمسك بزمام التيار التجديدي وتنظمه داعية الى قيام دولة الشعر الحديث على أنقاض أمبراطورية الشعــر القديم لاكنهاتعثرت وتهاوت لا لأن التيار المضاد كان أقوى بل لأن القائمين عليها تمادو في مفهوم التحديث لكي لا نقول أخطاو حين ارادو أن يقــف الشعر العربــي على قــدم المساواة مــع الشعــر الأوروبي اذا جاز التعبير ولا سيماالشعر الفرنسي •

أي أن « يغربوه » فكانو ملكيين أكثر من الملك ووقع الشعر العربي الحديث أو مفهوم الشعر على يديهم، في التقليد والمحاكاة والبعد عن الاصالة •

والنقل والمحاكاة ــ كمــا هو معلــوم ــ شيء والتأثر بالتيارات العالمية شيء آخر ••

أما مجلة « مواقف » فقد أمسكت بالزمام عن جدارة أكثر ــ كما يخيل لي ــ حين راحت « تعقلن » الأشياء وتنظر القيم الشعرية والتعبيرية تنظــيرا منطقيا يشارف الفلسفة في عمقه وأصالته • وهي حين تتكلم عن « الحداثة » في الشعر ــ وقد أفردت لها عددا بكامله (١) ــ تتكلم عن ثقة واختصاص وتنطلق من منطلق عربي سليــم واخلاص وفهــم للحداثة عرف بهما صاحب المجلة أدونيس وعقدت له الريادة فيهما منذ زمن ••

وبعد • ما هي الحداثة باختصار (وفي الشعر خاصة) ؟

ــ أن يكون الشاعر ساخرا مــن كــل زيف وكــل انحراف في التراث ••

---

(١) العدد رقم ٣٥ الصادر في اواخر حزيران ١٩٧٩ •

ـ أن ينشغل بفنه بدلا من انشغاله بالآخرين ..

ـ أو هي حسب تعبير ياسر داغستاني (١) : « الانفصام عن الماضي وازدراء التراث » وهاذه تهمة من الغير ، وليست مبدأ من مبادئهم . غير انها ـ على أي حال ـ تهمة مقبولة لديهم اذا كانت تعني : الخلق والابداع ، شرط ألا يكون ذلك الانفصام كليا .

ـ والحداثة كلف بالسبر وريادة آفاق لم يردها السابقون .

ـ وهي التمرد على الثوابت المطلقة . أو ما سميناه مقدسات في الفكر والفن والمجتمع والدين والسياسة ، محرم تجريحها أو النيل منها أو ابطالها ..

ـ وهي تلك الروح الرومانسية العاشقة لكل جديد الباسقة على كل قديم المتعبدة في هيكل الطهارة والجمال ، والعقل ، تعبدا صوفيا صافيا لا دنس فيه ولا اثرة ، ولا عودة ...

---

(١) انظر مجلة « مواقف » عدد ٣٥ ص ٩٧ .

ـ وهي بالتالي ذالـك الاحساس العميـق بالقهر الكوني ، وماساوية الوجود •

ـ وهي التعبير عـن ذالك الاحساس العميق بـلا جدوى الحياة وتوليد الحياة •• فكل شيء فيهـا لا جديد فيه •• ومن يولد الحياة (أي من يتزوج مثلا) فكأنما يكرر الحياة •• والتكـرار شيء بليد •• فكيف بتكرار التكرار !!

وهذا صلاح عبد الصبور ـ أحد رواد الحداثة في مصر ـ يعبر عن هاذا الاحساس بقوله :

يتمحور بعض المكرورين الى أصوات ••

او أنغام أو أشعار ••
لاكن هدير الزمن الدوار ••
يبتلع الزامر والمزمار ••
يتحور بعض المكرورين الى طبل منفوخ •••
لكن ما تبثه الصحف اليوميـة والحوليات ••
ينساه التاريخ •••

وهاكذا يسقط بنا صلاح في هوة العدم القاتم (خاصة في مجموعته الاخيرة : الانبياء المهزومين) بلا أمل •• ولا سبيل الى أن نترك رسما على جدار

أو خطا فوق ديباجة أو نغما في أوتار كمان ٠٠ أو ذكرى في خفقات قلب ٠٠ أو خفقة طين على وجه الفضاء على حد تعبير صلاح نفسه ٠

ويعود الشاعر من رحلته مع الناس والاشياء ــ تماما كما عاد المعري من رحلة الشباب الى بغداد ــ عاد ليغمض عينيه عن كل ما رأى وسمع وتألم وفجع ــ عاد ليبحر هذه المرة في ذاته وقبل أن يمل الابحار غنانا أله وفجيعته بكل ما ومن حوله بعد أن أمدته الرؤيا الانسانية ببعض قبس نوراني مؤمن بالانسان ٠٠ الانسان الاسير المستغل المهان ٠٠

عاد الشاعران لينسجا لنفسيهما عالما شعريا خاصا وزاوية خاصة يطلان بها على ٠٠٠ تلك القصور الاسطورية التي حلم بها عبد الصبور ورثى لها أبو العلاء ٠٠ كيف هانت على الشعراء الأذلاء ٠٠

لا أدري لم ساقني الكلام عن الحداثة الى هذه المقارنة بين شاعر المعرة وشاعر الطليعة في مصر ٠٠٠ لعله هاجس الحداثة وتأكيد وجودها عندهما ٠٠ لكن لِمَ لمْ يقفز الى ذهني عبد الوهاب البياتي مثلا

او بدر شاكر السياب أو نازك ٠٠ انها آفة التهافت في المشاعر أو تداعي الافكار أو شيء من هذا القبيل ٠٠٠ وليغفر لي القراء ذالك ٠٠٠ بقي أن يعبر المعري عن مثل ذالك الشعور المأساوي وهاذا الهاجس الذي يبلغ بصاحبه حد الهذيان ٠٠ أو المرض ٠٠

وأبو العلاء بلغ به الهاجس حد المرض ٠٠ والشعور بثقل الحياة وكآبتها ومجانية العيش فيها والغموض الأبله الذي يلف البداية والنهاية ٠٠

لن أدلل هنا بمقتطفات من لزومياته أو شذراته لكنني سأفعل ذالك عند نشر صحائف شعره بين يدي متذوقا ومحللا ٠٠ مكتفيا ـ هنا ـ بالقول ان الحداثة عند المعري تكمن في :

١ ـ الموقف المبدأي الرافض لكل الاعراف والعلائق البشرية ، وهو موقف يسلخه عن عصره ليقذف به الى العصور الحديثة : عصور التامل والضياع والرفض ٠٠

٢ ـ امتياز شعره بالصدق والعفوية وتوتر الصورة وضبابية الالوان الصادرة عن انسان

أعمى لكنه مبصر .. وهنا تكمن مأساوية وجوده التي عبر عنها شعره الشاعر مجسدا احساس الشاعر العميق بالغربة والضياع والعزلة القسرية التي جاهد كثيرا ليحد من قسريتها وقسوتها باستقباله للمحبين والدعاة والطلاب ، وان كان ذالك منه على حذر وتريث شديدين ..

٣ ـ ابتعاده عن كل ما يزري بكرامة الشاعر ودخوله مملكة العقل والاحتماء به ، وريادته لآفاق وموضوعات شعرية لم يتطلع اليها خيال شاعر من شعراء عصره . كما في رسالة الغفران رغم الاثقال اللغوية التي رزح تحتها ذالك الخيال العلائي المجنح ...

وبقدر ما قرب أبو العلاء مما نسميه اليوم معاصرة أو حداثة أو تخط .. أو قوة حضور .. في شذراته وقصائده التأملية الحرة .. بقدر ما سقط في اللزوميات سقوطا مريعا .. حيث بدا أسير العصر وتعقيدات العصر اللغوية التي تبلغ أحيانا كثيرا حد الأحاجي والطلاسم في عبث كلامي لا طائل تحته .

انها آفة العصر كما قلنا ٠٠ لم يسلم منها أبو العلاء ٠٠ بل على العكس كان عليه ألا يسلم منها لتحميه من أدعياء اللغة والأدب وليحاربهم بسلاحهم وليقتل بها أوقات فراغه ـ وما أكثرها ـ ٠

٤ ـ أبو العلاء من الذين جار عليهم القدر وسحقهم المصير المحتوم ٠ فهل نعتبره ـ في هاذه الحال ـ بطلا مأساويا ؟

كلا ٠ فليس كل من جار عليهم القدر يعتبرون أبطالا مأساويين ٠٠ والا لكنا جميعا أولئك الابطال لأننا ـ كلنا ـ ضحية القدر ٠٠ البطل المأساوي هو الذي يخرج من* بيننا شاهرا سيفه أو قلمه أو شاحذا روحه وقلبه وعقله مستعدا للوثوب على القدر ٠٠ متحديا المصير هازئا بذالك القهر الكوني والجبر الحياتي الذي يراد له ٠ البطل بتعبير آخر هو صاحب ردة الفعل أمام المحنة ٠٠ صاحب التحدي الكبير ٠٠ بالكبرياء ٠٠ بالرفض ٠٠ باحتضان العقل ٠٠ فكيف اذا كان هاذا البطل شاعرا ٠٠ سلاحه العقل والخيال والحرف الناري المتوفز ؟!

كان أبو العلاء بحق هو هاذا البطـل المأساوي الذي أفرزه القرن الرابع الهجري وكان شاهـدا على انهيار كل شيء فيه ‥ ممثلا قمة التحدي أمام ذالك الانهيار وذالك الضياع ‥ بالكلمة الشاعرة الساخرة ‥ من انسان أقـام لنفسه عالما خاصـا ومفهوما خاصا للحياة والأحياء ‥ ألا يستوي في هاذا وكبـار الابطـال المأساويين في تاريـخ الأمم والأديان : كابليس الرمز المأساوي للتحدي البشري أمام لعنة القدر وسوء المصير ، أو النبي ابراهيم رمز الطاعـة أمـام الابتـلاء ‥ وانتيغوني رمز الانسحاق الحتمي تحت قدمي المصير المفجع ؟! (١) وأوديب في نهايته المفجعة الكئيبة الذي قابل التحدي بالتحدي مع علمه بأن هاذا التحدي هو جزء مـن مصيره وان كبرياءه ستنتهي به ــ وقد انتهت ــ الى الدمار واليأس والموت الزؤام ‥

في رأيي ان أبا العلاء لا يستوي معهم فحسب بل يفوقهم مأساوية وتحديا واشماما وتأثيرا ‥ كان أبو العلاء أكبر محاور للموت يتحدى بـه الحيـاة

(١) انظر كتاب نقد الفكر الديني د. صادق جلال العظم ص ١٠٢ ـ ١٠٧ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٠ ط. ثانية .

وعدمية الوجود٠٠ألا يكفيه بهاذا حداثة في الروح والموقف والسلاح ؟!٠٠٠

ابو العلاء والفلسفة :

هل صحيح قولهم انه فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة ؟ أم ان هاذا النوع من الازدواج اللفظي أو الطباق هو الذي استهوى مطلق هاذا القول دون أن يراعي الحقيقة ؟

الواقع ان في هاذا القول كثيرا من ظلال الحقيقة، لا سيما اذا قلنا مع بلايك بان « الشعر أداة لنقل الفلسفة » ٠ خاصة تلك الفلسفة الصوفية القائمة على التوحيد بين الروح والجسد وبين الواقع والخيال ٠

وما كان شعر أبي العلاء شيئا سوى ذالك : كان كما نعلم أداته الوحيدة للتعبير عن « تأملاته » في الكون والكائن والدين والمصير ٠ أي تعبيرا عن فلسفته الخاصة ونظرته الى قضايا الانسان والمجتمع والعادات والمقدسات ٠ الا أنها فلسفة مضطربة اذا جاز التعبير ٠ أي انها لا تشكل عند أبي العلاء نظاما موحدا لآرائه ومواقفه ٠

أبو العلاء ــ بهاذا الاعتبار ــ فيلسوف اللحظة أمام حقيقة من حقائق الوجود أو المجتمع : يراها بكل صفائها وعمقها بعد أن يعريها من شوائبها وستائرها الكثيفة • فقد كان قادرا علـى الغوص والكشف •• لكنه لم يكن قادرا علـى الاحتفاظ بمكتشفاته وتنظيمها •

وحين أعلن هوغو وأتباعه من الرومانسيين أن الشاعر نبي كان أبو العلاء أسبقهم بألف عـام الى اعلان ذالك : أعلن أبو العلاء نبوة العقل • وأعلن هاؤلاء نبوة الشاعر • وهم ان اختلفو مع فيلسوفنا في تقديس العقل الا أنهم لم يختلفو معه في نبوة الشاعر ••

وواضح أنهم لا يعنون بالنبوة هنا ان الشاعر صاحب رسالة لهداية البشر •• بل باعتباره انسانا متميزا ، عليه أن يعاني ما عاناه الأنبياء من صراع ذاتي وانسكاب روحي للحصول على نعمة الكشف والالهام •• معاناة قد تصل بالنبي الى أن يرى الموت سبيله الأفضل الى المعرفة ••

والرومانسية كالفلسفـة : سعي دؤوب وراء

الحقيقة ووراء المجهول • وتخطي ظواهر الاشياء طلبا للوحدة العميقة •

فاذا كان أبو العلاء رومانسي النزعة بشكل أو بآخر فهو فيلسوف بشكل أو بآخر •• لاكنه يؤمن بالعقل اماما وهاديا ونبيا وهم لا يؤمنون فهو ــ اذن ــ ليس فيلسوفا رومانسيا وحين يكفر بالعقل كما كفرو وآمنو بالوحي والالهام دون وساطة العقل كان مثلهم فيلسوفا •••

وعلى هاذا نستطيع أن نسميه فيلسوفا في رسالة الغفران حيث تسلح بما تسلح به الرومانسيون المحدثون : الخيال والنقد والهدم والتمرد على القيم والمقدسات •• فيلسوف السخرية على الأقل ••

أما في اللزوميات فهو ليس بفيلسوف على الاطلاق حتى ولا بشاعر •• الا اذا عددنا العبث اللفظي والنظم الكلاسيكي المعقد شعرا أو فلسفة•

هذا من حيث التقيد الأعمى بالقافية والروي • أما حين يطغى العقل في اللزوميات على آلية التعبير ويسيطر الفكر التاملي والعاطفة فان أبا العلاء

يرتفع عن مستوى التعبيرية المعقدة ويتحرر من ثقل اللغة الى ذروات الابداع حيث يروح يتماشى مع الحقائق مباشرة .. مع الناس .. مع الله .. والوجود والمصير مؤمنا حينا .. شاكا وساخرا أحيانا .. دون عائق لغوي الا عائق الروي ومـا قبل الروي .. عاهة أو صنعة لم يستطع أبو العلاء التحرر منها .. وكأنها ــ في رأيه ــ سلاح من أسلحة التحدي والاستعلاء .. كما سبق القول .

والشاعر يختلف عن الفيلسوف في أنه يدرس الأشياء كما هي وكما يجب ان تكون .. أما الفيلسوف فلا يهمه كيف كانت وما ستصبح بل يتناولها هي ثم يتناول جزنياتها ويبحث في ماهيتها ونوعيتها وعناصرها .

وليس أبو العلاء أمام الاشياء مفسرا ولا محللا بل هو كغيره من الشعراء متذوق ومتأثر ، ومسجل موقف قد لا يلتزم به . فهو ليس بفيلسوف بالمعنى الكلاسيكي الدقيق للكلمة

وخلاصة القول : ان أبا العلاء باعتباره شاعرا شخصانيا وعقلانيا أي انسانا « عائدا الى ذاته » متحررا من الماضي وكل ما ومن يمثل هذا الماضي .

يبرز فيلسوفا كاملا بهاذا الاعتبار خاصـــة حين ينتهي الى رفض وجوده المأساوي لكنه يجد انـــه « ملقى في المحيط مجردا من كل مرسى » على حد تعبير أدونيس ملقى بلا اختيار ٠٠ منداح في وسط الدائرة الوجودية الجهنمية ٠٠ بلا أمل في العودة أو الخلاص ٠٠ وأبو العلاء يجد نفسه دائمـــا في حالة التميز والتفرد واللاانتماء ٠٠ انه انســـان لا منتم بكل ما في هذه الكلمة من معنى فلسفـــي حديث وبهذا الواقع القسري الذي هو فيه ٠٠ أو الذي « لم يكن له شأن في اختياره » كمـــا يقـــول هيديغر ، يجد أبا العلاء نفسه وجها لوجه أمـــام عالم عدائي يهدد ذاته باستمرار ، وعليه باستمرار أن يجابهه ٠٠ يرد عليه ٠٠ لا لكي يربحه ٠٠ بل لكي لا يخسر ذاته وعقله ٠٠

وحسبه أنه حين يكون في دائرة الفكر والعقل والتأمل والحكمة والابداع يخرج نهائيا من دائرة الشعراء التقليديين الصغار ، ويقرب جدا مـــن الفلسفة ٠٠ الفلسفة التي كانت ولا تزال تطرح هذا السؤال : من أين والى أين ؟ ماذا وراء الحجاب؟ وهذا الانسان من هو وما مصيره ٠ وهذا الوجـــود ما عناصره وما قيمته ٠ والجواب : لا جـــواب ٠٠

ويستمر اللهاث وراء السراب : الفيلسوف مغرور بالعقل والشاعر مبهور بالحس وبين غرور الفيلسوف وانبهار الشاعر وقف أبو العلاء معلنا نهاية القبول في الشعر العربي ، وبداية الرفض أو التساؤل (١) ٠

ألا يعتبر أبا العلاء بهاذا ٠٠ وبهاذا خاصة فيلسوفا ٠٠ لا سيما حين يغني ذالك ويهذي به ٠٠ لاكنه ـ انصافا للحقيقة ـ فيلسوف بلا طريقة أو منهج ٠٠

اذن هو فيلسوف الشعراء الى حد كبير ، وشاعر الفلاسفة اذا صح التعبير ٠٠ وليسمح لنا أدونيس أن نسميه فيلسوفا بلا طريقة بعد أن أعطاه كل خصائص ومنطلقات الفيلسوف ما عدا الطريقة والمنهج (٢) ٠

المؤلف

---

(١) على حد تعبير ادونيس ، انظر كتاب ديوان الشعر العربي ـ الكتاب الثاني ـ لادونيس ص ٢٨ ـ ٢٩ ـ المكتبة العصرية صيدا ـ بيروت ١٩٦٤ ٠

(٢) ديوان الشعر العربي ـ الكتاب الثاني ـ ص ٢٩ ٠

حياته :

طرفاها ربيعان .. بينهما خريف بارد ..

هو أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان التنوخي . ولد في معرة النعمان (١) يوم الجمعة عند مغيب الشمس أواخر شهر ربيع الاول سنة ٣٦٣ هجرية ، ١٦ كانون الاول ٩٧٣ ميلادية . أصيب بالجدري بعد أربعة أعوام من مولده فذهب بصره : غشي يمنى عينيه بياض وكانت نادرة (٢)، وانطفأت اليسرى تماما وكانت غائرة .. لم يعرف من الالوان سوى الاحمر وهو لون الثوب الـذي

---

(١) وهي بلدة صغيرة في سوريا قرب حماه وشيزر ، منسوبة الى النعمان ابن بشير الانصاري والي حمص الذي تدبرها زمن معاوية فنسبت اليه . المؤلف

(٢) بارزة .

ألبسه يوم أصابه الداء (١) وقد ظل وجهه مجدورا طوال عمر امتد ـ على كره منه ـ نيفا وخمسة وثمانين عاما : (من ٢٧ ربيع أول ٣٦٣ الى ١٣ ربيع أول ٤٤٩) • أما جسمه فكان نحيلا منذ النشأة ، وزاد نحولا أيام لزم محابسه الثلاثة وحرم على نفسه أكل اللحوم من أي نوع ، وبيض الحيوان ولبنه، شيمة قدامى فقراء الهند ودراويش الصوفية • ودامت نباتيته سبعا وأربعين سنة ، ألذ حلاوة لديه التين وأشهى طعام العدس ••

أهله وعشيرته :

جمعت أسرته الى كرم المحتد سمو المنزلة • فقد اشتهر منها نجباء تقلدوا مناصب قضائية عالية في المعرة وحلب • من هؤلاء جده سليمان قاضي المعرة ، ثم أبو بكر عم أبي العلاء ، ثم أخوه أبو محمد عبد الله والد أبي العلاء ، ثم أبو المجد محمد أخو أبي العلاء الاكبر • وكان شاعرا متزهدا • وأخ آخر هو عبد الواحد وكان شاعرا غزلا ••

(١) مع ان هذا الثوب كان بلون العصفر وهو اقرب الى اللون الاصفر منه الى الاحمر •

وكان من أبناء اخوته وأحفادهم علماء وفقهاء وأدباء وخطباء أبرزهم محمد بن عبيد الله الذي أدرك عم أبيه أبا العلاء وروى عنه أشعاره وكتبه • وكان قاضيا في المعرة الى أن دخلها الصليبيون سنة ٤٩٢ هـ (١٠٩٨م) (١) وقبل كل هاؤلاء أبوه عبد الله الاديب اللغوي الفقيه الشاعر الذي أحاط ابنه بعناية خاصة نظرا لعماه المبكر ولما توسم فيه من الخير والنجابة فعلمه مبادىء اللغة العربية وآدابها وأشعارها • فلا عجب أن يكون أبو العلاء ما كان ، فهو من بيت علم وجاه ودين وأدب ولغة • وقانون الوراثة يحتم ذلك • فالعجيب اذن الا يكون أبو العلاء كذالك •• لا سيما وهو بين عمومة وخؤولة متأثر نجيب • فكيف « تمشي القوافي تحت غير لواء » هذه العائلة الكريمة الشاعرة ؟ أيمكن أن « تسلبها العز » قبيلة مهما عظم شأنها وبأسها ؟ وهل يسير أحد في بادية السماوة الا وقومه له حافظون ؟ (٢) وحق لفتى كأبي العلاء أن يفتخر بأهله وعشيرته من آباء وأجداد وأخوال • حتى جدته لأبيه كانت من رواة الحديث والشعر •

---

(١) انظر دائرة المعارف م ٤ ص ٤٥٦ •

(٢) انظر ابو العلاء المعري ـ اعلام العرب ٣٨ د• بنت الشاطىء ص٧•

أما أمه، فما دار حديث في الشعر العربي على لسان شاعر بأحلى ولا أحنى مما دار على لسان أبي العلاء . ولا كان أشهى ولا أشجى من رثائه لها . انه حين يذكرها فكذكر صوفي حل فيه ربه أو كمتعبد متهجد يسبح بآلاء خالقه صبح مساء ولا يمل . يذكر كيف كانت تأخذ بيمناه .. وكيف كانت ترعاه في بلواه وكيف كانت في طفولته تحتضنه وتسمي عليه حين ترضعه، وتقرأ آيات الكرسي وتعوذه من الشيطان (١) .

أما فجيعته فيها فقد كانت تاريخية قضت على آخر أمل له في الحياة وكانت نقطة التحول الكبرى في مسيرته وسيرته . فهي التي قرر بعدها الاعتكاف ولزوم المحبسين : الثلاثة ... مطلا من خلال الفجيعة على الناس .. يراوده طيفها كلما عاوده الحنين الى الصفاء والنقاء والبراءة .. حنين بدأ في غربة أبي العلاء في بغداد أملا واعدا .. مرسولا بين حياتين .. وما أحلاه ! وحنين من جانب واحد، بعد فراقها الابدي .. وما أمره !..

حنين تطفئه « قطرة من ماء المعرة .. » لكن

---

(١) المصدر نفسه ص ٣١ .

الحنين الى الطيف بعد الموت لا تطفئه ينابيع الدهور .. ويبقى الطيف ماثلا نصف قرن .. وفـؤاد الابن لاهثا كل العمر .. بلا عزاء ولا سلوى ..

ويا سلوة الايام موعدك الحشر ..
موعد والله بعيد ... (١)

كنيتـــه :

لم يتزوج أبو العلاء فلم يأت العلاء الابن .. فمن أين جاءته هذه الكنية ومن كناه ؟

التاريخ لا يذكر شيئا من أمر هذه الكنية مع ان التاريخ قديما وحديثا لم يهتم باديب أو متفلسف كما اهتم بأبي العلاء . غير ان أحدا من المستشرقين أو المؤرخين العرب القدامى لم يهتم بكشف الغطاء عن كنيته وأسبابها .. وأغلب الظن انه هو الذي كنى نفسه بها ليرمز بها الى استعلاء نفسه بنفسه دون أن يكون الولد هو الذي يمليها أو يسمو بها . واذا تباهى الوالدون بما ولدو ، فان المعري يتباهى بالعلاء ــ الرمز ، لا بالعلاء ــ الولد ...

---

(١) اما اسم هذه الام فقد فتشنا طويلا في امات المراجع فلم نعثر عليه سوى انها « بنت محمد بن سبيكة » المصدر السابق ص٤١ .

واذا كان غيره من أهل أو معجبين قد لقبوه به فقد أشارو الى حقيقة هذا الانسان الذي أراد أن يكون له كباقي الناس لقب أو كنية تشير الى شرف ذاته وسمو نفسه فقبل بالعلاء ابنا وهو الذي لم يرض بالدون يوما •• وأنا أصر على أنه هو الذي لقب نفسه بأبي العلاء أو أوصى به ، وان كان هو قد علق على ذالك بقوله :

دعيت أبا العلاء وذاك مين
ولكن الصحيح أبو النـــزول

فهاذا من باب التواضع وميل منه الى احتقار كل ما يشير الى الكبرياء أو التسلي المصطنع والتباهي الاجوف بالكنى والالقاب ••

أستاذوه :

يكاد يكون أبو العلاء أستاذ نفسه قبل اي أستاذ آخر فلم ير مستمعا الى من يأخذ عنهم فحسب بـــل مناقشا ومحاورا ، سوى أبيه وأمه وجده وجدته (١) وأخيه فقد أخذ عن هاؤلاء أخـــذ الراهب الخاشع المستوحي ، ينهل من معينهم رحيقا دينيا صافيـــا

---

(١) وهي ام سلمة بنت الحسن بن اسحاق ابن بلبل المصري •

وتربية عالية تتناسب وشرف منزلته وكريم محتده وتتلاءم مع ما كان عليه من سمو نفس وعلو همة وطموح لا حدود له ..

أما مشايخه ومقرؤوه القرآن فكانو جماعة ممن شهرو بالقراءات السبع . ورواية الحديث أخذها على أبي زكريا بن مسعر المعري وأبي الفرج عبد الصمد الضرير الحمصي ، والقاضي أبو عمر عثمان الطرسوسي وسواهم من رواة الحديث الثقاة في المعرة وحلب .

وعلوم اللغة والنحو عن أبيه أولا ثم عن أبي بكر بن مسعود النحوي وبعض كبار تلامذة ابن خالويه في حلب (١) .

وحين رأى منه أبوه ذكاء حادا وذاكرة عجيبة واستعدادا تاما للتلقي تشجع ومضى به الى حلب ـ وفيها أخواله القضاة الاغنياء ـ وهناك تلقى النحو على محمد بن عبد الله بن سعد النحوي .

---

(١) مذكر بان ابن هالويه كان مربيا لسيف الدولة فهو من علماء اللغه والادب الكبار ، ولم يكن احد سواه يستطيع الوقوف في وجه المتنبي من حيث التبحر في اللغة والادب والنجوم .

وهاذا الاخير كان أحد رواة أبي الطيب • فروى مرة على مسمع أبي العلاء في حلب وكان لا يزال حدثا قصيدة للمتنبي مطلعها :

أزائر يـا خيـال أم عائـد
أم عنـد مولاك انني راقـد

فلما وصل الى قوله :

أو موضعا في فنـاء ناحيـة
تحمل في التاج هامة العاقـد

اعترضه أبو العلاء الفتى وقال :

أو موضعا في فتان ناجية (لا فناء ناحية) (١)
وحين تحقق ابن سعد وجد أن الصواب ما قالـه أبو العلاء ••

وهذا دليل على قوة ذاكرة أبي العلاء الذي يكر في الحفظ والخزن • ولا عجب فهاذه ظاهـرة عالجها علماء النفس الحديث فوجدو أن الحواس

---

(١) الفتان غشاء من ادم يوضع فوق الرحل والناجية الناقية السريعة، انظر : ابو العلاء المعري د» بنت الشاطيء ـ اعلام العرب رقم. ٣٨ ص ٣٧ ـ مصر ١٩٦٥ •

اذا تعطلت احداها أغنى ذالك الحواس السليمة الباقية ·· لا سيما العينان : هاتان الباصرتان المنفتحتان على العالم الخارجي بكل أشكاله وألوانه وحركته وصخبه وهمسه وايحاءاته ·· اذا تعطلتا وفرتا التأثر بكل هاذا وانقلب الأعمى مبصرا بشكل آخر : مبصرا بأذنيه ويديه ومنخريه ·· بل بكيانه كله ·· فيرى ما لا يراه المبصرون ·· وعلى نحو أعمق ··

أما الذاكرة أو الحافظة وهي قوة هائلة من قوى النفس فنصيبها أوفر من انطفاء العينين ·· لأن ما يعطل غناها بالمعلومات انشغال العينين المبصرتين بالخارج ·· برؤية الاشياء والتعامل معها ··

وهاكذا ما رأينا ولا سمعنا بضرير موهوب الا وكانت ذاكرته من أقوى وأغنى الذواكر حفظا واستيعابا ·· حتى اننا لا نكاد نصدق ـ نحن المبصرين ـ ما يروى عن أعاجيب ذاكرة أبي العلاء· لا سيما اذا كنا نجهل علم وظائف الاعضاء وارتباط عصب كل حاسة بمكان ما من الدماغ وتاثير هاذا الارتباط على الدماغ نفسه وبالتالي التفكير ··

حيث يبدو الدماغ ـ كشرطي المرور ـ منهمكا دائما بتوزيع حركة السير • والعينان طريقتان هامان يكثر عليهما السير والازدحام •• فاذا سدتا هان على الشرطي تنظيم السير على الطرق الفرعية الأخرى على ما فيها من زحمة وحركة •••

وسواء كان تصحيح البيت الآنف الذكر دليلا على قوة ذاكرة أبي العلاء أو دليل فطنة ودقة ملاحظة فان أخبار ذاكرته العجيبة تملأ كتب السير وجعبة الرواة • ونحن لا ننكر عنصر المبالغة من أجل التشويق في ما يذكره الرواة عن ذاكرة أبي العلاء الا أن الثقاة منهم يروونه على وجه التأكيد والجزم :

أعاجيب الذاكرة :

رحل أبو العلاء في صباه الى انطاكية وتردد الى مكتبتها يحفظ ما فيها • قال ابن منقذ وأكد ابن العديم في « الانصاف » :

كان بانطاكية خزانة كتب وكان الخازن بها رجلا علويا ، فجلست يوما اليه فقال : قد خبأت لك غريبة ظريفة لم يسمع بمثلها •• صبي دون

البلوغ ضرير يتردد الي ، وقد حفظته في أيــام
قلائل عدة كتب ، وذالك لأنني أقرأ عليه الكراسة
والكراستين مرة واحدة فلا يستعيد الا ما يشك فيه،
ثم يتلو علي ما قد سمعه كأنه من محفوظه • قلت :
فلعله يكون يحفظ ذالك • قال : سبحان الله ! كل
كتاب في الدنيا يكون محفوظا له ؟ وان كان ذالك
كذالك فهو أعظم •• » •

ومهما يكن من أمر هاذه الرواية وصحتها وان
انطاكية يومها كانت بيد الروم (١) فهاذا لا ينفي
ما تواترت الاخبار به عن غرائب تلك الذاكرة :

قال بعض مؤرخيه ما خلاصته : ان أبا العلاء
استمع في الشام الى شاعر دمشقي (لعله الوأواء
الدمشقي توفي حوالي «٣٩٠هـ») فأعجبه فصاح به
قائلا : أنت أشعر من في الشام •• وتمر الايـام
والاعوام فيستمع أبو العلاء وهو في بغداد الى شاعر
يلقي قصائده فعرفه من أسلوبه ونفسه فصاح به
قائلا : ومن في العراق ••• فاذا به الشاعر ذاته
الذي استمع اليه في دمشق !!••

---

(١) من سنه ٣٥٨ اي قبل مولد ابي العلاء الى ٤٧٧ وبعد وفاتـــه
بـ ٤٨ سنه •

وقيل انه مر قبل اعتزاله ببادية السماوة أو بادية الشام (١) وحين وصلت به راحلته الى شجرة ضخمة في الطريق قال له مرافقه : ها هنا شجرة فاخفظ يا سيدي هامتك قليلا • ففعل ••

وتمر الايام والاعوام وتقتلع الاعاصير الشجرة الضخمة •• وتموت الراحلة •• لكن أبا العلاء لا يموت شيء في ذاكرته •• يمر يوما في رحلة ثانية على الطريق نفسها وحين يصل الى المكان الذي خفظ فيه هامته تحت الشجرة يكرر الحركة نفسها •• فيتعجب المرافق ويسأل سيده عن السبب فيقول : لأن ها هنا شجرة • أليس كذالك ؟ فينكر المرافق ولكن أبا العلاء يصر •• ويبحث المرافق في الرمال فيجد جذع الشجرة لا يزال •••!! مع ان أبا العلاء يخاطب الانسان قائلا :

سميت انسانا لأنك ناسي ••

أما هو فلا ينسى •• لعله من طينة فوق مستوى البشر •• ربما فالمواهب والحدوس الكبرى ترتفع بالانسان عن مستوى العادي من البشر ••• بل هو :

---

(١) وكان في طريق عودته من بغداد الى المعرة •

في الواقع ، قانون التعويض « الذي يمنح الاحساس الداخلي مـا فقـده الاحسـاس الخارجـي مـن قدرات ٠٠ » (١) ٠

أما سهولة قوله الشعر الصعب فحدث عنه ولا حرج وهذه اللزوميات بين أيدينا خير ناطق علـى ذالك ٠ واذا كان أبو العتاهية « يتنـاول الشعر (السهل) من كمه »كما قال ، فان أبا العلاء يتناول الشعر الصعب من جعبته وذاكرته الزاخرتين بكل غريب من غرائب المضامين والأساليب والقوافي » ٠

روى بعض مؤرخيه حكاية خلاصتها : ان أهل حلب سمعو بذكائه وهو صغير ، فسافر جماعة من كبارهم لينظروه ويمتحنوه ٠ فقال لهم : هل لكم في المقافاة في الشعر (أو التقفية المعروفة حتـى اليوم) فجعل كل واحد منهم ينشد بيتا ، وهـو ينشد من حفظه بيتا على قافيته ، حتى نفد حفظهم فقال : أعجزتم ان يعمل الواحد منكم بيتا عنـد الحاجة اليه على القافية التي يريد ؟ قالو : فافعل أنت ذالك ٠ فجعل كلما أنشده واحد منهم بيتا ،

---

(١) انظر : أبو العلاء المعري : متأمل في الظلمات لادوار امين البستاني ص ٤٣ سلسلة المصابيح ـ بيت الحكمة ـ بيروت ١٩٧٠ ٠

أجابه من نظمه على قافية البيت ، حتى قطعهم جميعا ! (١) ٠

في الواقع ليس عجيبا ولا مستغربا كل هاذا من أعمى كأبي العلاء سلاحه في ذلك الزمن السيء ذاكرته يختزن فيها ما يدخره ليوم اللقاء ٠٠ مع الشهرة والمجد الادبي والاستاذية و ٠٠ التحدي ٠٠ الكبير ٠٠

ثم ان الطريق الوحيد لدى الاطفال العميان في الشرق ــ كما يقول طه حسين ــ « هو طريق الدرس وتحصيل العلم » فينصرفون بكل همتهم الى ذالك ٠٠ ليخرجو من ظلماء الحياة وظلم الاحياء موفوري الكرامة مزودين بهاذا السلاح الماضي الذي لا يقهر ولا يفل ٠٠ وهاذا تماما ما فعله المعري ونجح فيه الى حد بعيد ٠٠

وفي شمالي سورية نزل أبو العلاء في دير الفاروس وأخذ عن أحد الرهبان العلماء بعض

---

(١) انظر كتاب : ابو العلاء المعري للدكتورة عائشة عبد الرحمان ــ بنت الشاطىء ــ اعلام العرب رقم ٣٨ ص ٤٠ ــ وزارة الثقافة والارشاد القومي ــ المؤسسة المصرية العامة ١٩٦٥ ٠

مبادىء الفلسفة اليونانية وعلوم الاقدمين مما جعله يشكك في حقيقة دينه والاديان الاخرى . كما وقف أبو العلاء على تعاليم المسيحية واليهودية وقوفا عابرا ، فأضاف كل ذالك الى ما كان يعرفه عن الديانات الشرقية من مجوسية وزارادشتية وصابئة وبرهمية (١) .. مما كون لديه مواد شكه فيها جميعا .. ولعل ذالك عائد الى عدم تعمقه في دراستها ، أو لما كان يراه من زيف رجال الدين في عصره واختلافهم وتناحرهم واتخاذهم الدين وسيلة للكسب الرخيص والتغرير بالناس .. واستغلال الضعفاء منهم ..

قلت قبل قليل ان أبا العلاء كان أستاذ نفسه بمعنى ان الذين أخذ عنهم كانو قلة والوقت الذي أنفقه معهم كان قليلا بالنسبة الى الوقت الذي أمضاه في بغداد وحلب واللاذقية مع الوراقين ودور العلم وخزائن الكتب يستمع الى خازنيها يقرأون عليه الكراريس تلو الكراريس وهو يلتهمها التهاما .. ثم ينطلق من منزله في بغداد « حاضرة الدنيا » كما يصفها الزجاج محاورا كل صاحب علم أو فرقة أو ناد .. ولو قدر له أن يستمر في ارتياد نادي

---

(١) والبراهمة من اهل الهند يحظرون ذبح الحيوان ويجحدون الرسل .

الشريف المرتضي ويبقى الود والاعجاب موصولين بين الرجلين ـ كما كانا باديء الامر ـ لكانت لأبي العلاء صولات وجولات في عالم الشعر والأدب والنقد ولكان أفاد واستفاد كثيرا .. غير أن أرستقراطية النادي حالت دون ذالك وحولت مجرى حياة أبي العلاء : فمن اقبال على العلم والحياة في بغداد ومن صحبة ودودة لأهلها الذين كانو كما يصفهم الزجاج « ملائكة الارض للطافة اخلاقهم وخفة أرواحهم » وتبغددهم وشدة اهتمامهم واعجابهم بأبي العلاء .. من كل هاذا الى نفور « وقرف » واعتزال .. ولا نقول .. الى يأس وتشاؤم وانقطاع .. فقد كان أبو العلاء بعيدا عنها كلها وهو الذي أقبل بكل جوارحه على الدنيا والناس لا لستر العجز والعاهة الماديين كما يقول معظم المؤرخين ، بل للتحدي ولاثبات ان من كان مثله طموحا وعلائية لا تقعده عاهة ولا يفل من عزمه قضاء ..

كانت الدنيا اذن أمه الثانية ومعلمته .. كما كانت همته لا زيد من العلماء ولا عمرو من الشيوخ .. كان الكراس والكتاب والوراق والخازن والنادي وفوقها جميعا همة وموهبة لا تغلبان ..

هي في الواقع موارد علمه ومصادر ثقافته وامتيازه .

تلامذته :

ان انسانا كهاذا الانسان الطُلَعَة ، المتعدد جوانب الثقافة ، الجريء ، المتحدي ، المؤمن ، الكافر ، الرافض لشتى مغريات الحياة والسياسة ، وحتى دعوة داعي الدعاة الفاطمي للقدوم الى القاهرة ، الأعمى ، البصير ، الصريح الهازل الساخر الذي لا يخشى في الحق لومة لائم ولو كان في حضرة نقيب الأشراف ..

انسان كهاذا لا بد أن يملأ الدنيا ويشغل الناس تماما كسميه المتنبي،وان يكون له محبون وكارهون وناقدون وان يتتلمذ على يديه الكثيرون .. حتى اليوم ـ وآثاره لم تكتشف كلها ـ نجد من يجادل فيه : هل هو فيلسوف أو بعض فيلسوف ، هل هو أديب ولغوي وشاعر كباقي شعراء عصره .. وكل من الناقد والحاقد والمعجب قديما وحديثا ـ أقر له بالفرادة والامتياز لما في أسلوبه ورمزه وروحه ومواقفه من ثورية وانقلابية تخطت مقاييس عصره وبرز عالمي الشاعرية . فتارة يقارنونه ببول فاليري

ـ كما فعل طه حسين ـ وتارة ببودلير ·· وأخرى بكيتس « شاعر الموت » كما أرى أنا ·· وتستمر أستاذيته عبر الاجيال ·· أول تلامذته كان ابن أخيه « أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الله قاضي المعرة ونسيبه جعفر بن صالح وأبو الحسن علي بن عبد الله متولي أوقاف المسجد بالمعرة وولده أبو الفتح وجماعة أخرى من بني هاشم لم يذكر ابن العديم أسماءهم (١) وهاؤلاء كانو تلامذته كما كانو كتابه ينسخون له ما شاء من أمال وتصانيف وشذرات دون أجر ·· الامر الذي شق على أبي العلاء فقابله مرارا بالشكر والثناء ··

وقد تتلمذ على يديه كثيرون أثناء اقامته القصيرة في بغداد · وكان في الخامسة والثلاثين · أما بعد اعتزاله فقد أصبحت داره مباءة لطلاب العلم من كل نوع يقصده بعضهم من المعرة وآخرون من حلب وكفرطاب والاندلس وتبريز وبغداد والانبار ونيسابور · وقد ذكر ابن العديم في كتابه (الانصاف والتحري) من أشهر تلاميذه

(١) انظر كتاب : ابو العلاء المعري : متأمل في الظلمات ادوار امين البستاني ص ٢٥ منشورات بيت الحكمة سلسلة المصابيح – بيروت ١٩٧٠ ·

هؤلاء ثمانية واربعين استطاع أن يتحقق من أسمائهم وترك الباقين فوق العصر .. وممن ذكرهم علي بن المحسن بن علي التنوخي القاضي وهو من أقرانه وقد لقيه ببغداد وكان له صاحبا وصديقا طول مقامه بها . وأبو زكريا الخطيب التبريز من أعيان القرن الخامس ، والامام أبو المكارم عبد الوارث بن محمد الابهر . والفقيه أبو تمام غالب بن عيسى الانصاري الاندلسي . والخليل عبد الجبار القزويني . وابو طاهر محمد بن أحمد الانباري . وأبو الحسن علي بن همام ونصر بن صدقة القابسي النحوي الذي رحل الى المعرة فلازم أبا العلاء وقرأ عليه وأخذ عنه وكذالك فعل أبو عبد الله الاصبهاني وله صنف أبو العلاء كتابه « ضوء السقط » شرحا لسقط الزند

كما كاتبه العلماء والوزراء وأهل الاقدار فلم يأبه بهم وأعطى من أراد منهم علما ومعرفة واستفسارا ولم يأخذ شيئا ولا خاف منهم تهديدا او وعيدا ..

وعندما غيبه الموت وقف على ضريحه ثمانون

شاعرا يرثون ويبكون مرددين مع تلميذه أبي الحسن علي بن همام :

ان كنت لم ترق الدماء زهادة
فلقد أرقت اليوم من جفني دما(١)

مؤلفاته :

لم تكن عزلته الطوعية ورهنه نفسه لمحابسه الثلاثة قرارا سلبيا نتيجة فشله في بغداد ـ كما قلنا في البداية ـ لا ولا هجرا للناس ويأسا منهم وزهادة بالدنيا وأهلها .. بل كان ذلك ترفعا عن التعاطي اليومي مع نوع من أهل السياسة والمجتمع لا يقدرون المواهب ولا يقربون أصحابها لأنهم خلو منها ، وبالرغم من حرصه على الابتعاد ما أمكن عن مثل هؤلاء فقد جعل منزله مقصدا لطلاب العلم وقضاء الحاجات ..

هاذا من جهة ومن جهة أخرى جعل من معتزله

---

(١) اشارة الى ان ابا العلاء كان يحرم ان يذبح له الحيوان ليأكل من لحمه لتزهده ورهبانيته .. انظر : ابو العلاء المعري متأمل في الظلمات انوار امين البستاني ص ٢٠ .

الطوعي كوة يطل بها على الناس والوجود ومستراحا يطلق فيه لنفسه حرية القول والعمل ·· هاذا العمل ماذا يمكن أن يكون لأعمى مثقف سوى التاليف والتصنيف وتسجيل الخواطر ؟··

يد له رحيمة على طلابه وسائليه ·· وأخرى له غريرة على كتابه يملي عليهم ولا يمل الاملاء·· فلا مراجع يعود اليها ولا توقف لعودة الى مخطوطة أو كراس ·· الذاكرة الخصبة العجيبة هي المرجع الأوحد يسترفدها فترفده ·· حتى ليكاد كتابه ينوءون بما يكتبون ·· ثم ناء الزمن بما خلف وصنف ·· فضاع أكثر آثاره ··

آثار تجاوزت المائة عدا بين مجلد كبير ورسالة لطيفة ولم يبق من بعضها سوى العنوان ·

أما المنشور منها فهو : ١ ـ لزوم ما لا يلزم أو اللزوميات · طبع لأول مرة في بومباي سنة ١٣٠٣هـ ١٨٨٦م · ثم في مصر في مجلدين سنة ١٨٩١ وقد اختار أمين الريحاني بعض اللزوميات ونقلها الى الانكليزية ونشرها في نيويورك سنة ١٩٠٣ بعنوان

« رباعيات أبي العلاء (١) » وكرت بعد ذلك الطبعات منها المحقق،وغير المحقق لهاثا وراء الكسب الرخيص ..

يقول أبو العلاء في المقدمة : « ان القافية تلزم لها لوازم لا يفتقر اليها حشو البيت » .. وبتعبير آخر : يكرر أبو العلاء في القافية حروفا لا يفرض تكرارها عادة في قواعد العروض . وقد جاءت قصائد الكتاب مرتبة على حروف الروي ترتيبا ابجديا . ولكل حرف أربع حالات من الحركات الثلاث والسكون . يقول المؤلف : « وقد تكلفت في هاذا التأليف ثلاث كلف : الأولى انه ينتظم حروف المعجم عن آخرها،والثانية أن يجيء رويه بالحركات الثلاث والسكون بعد ذالك . والثالثة انه لزم مع كل روي فيه شيء لا يلزم ، من ياء أو تاء أو غير ذالك من الحروف » . وفي الكتاب ـ عدا ذالك التكلف الثقيل ـ عظات وتأملات وحكم بالغة حبذا لو أطلقها أبو العلاء على سجيتها وكما فاض بها الخاطر أو « حسب ما سمحت به الغريزة » كما

(١) جبور عبد النور في دائرة المعارف ج٤ ص ٤٦٤ ابو العلاء المعري ـ اثاره .

قال (١) ٠

وفي هاذا الكتــاب تبرز آراء ومواقــف المعري النهائية من الكون والكائن والمجتمع ٠ ذالك لأن الكتاب أملي في شيخوخة المعري أو على الأصح في ابان نضجه الفكري ٠

٢ ـ سقط الزند :

نشر بالقاهرة سنة ١٨٦٩ ثم نشر مع « ضوء السقط » بشرح شاكر شقير في ٣ أجزاء ببيروت سنة ١٨٨٤ ثم في مصر سنة ١٩٤٥ في ٤ أجزاء (٢)٠ يضم الكتاب ثلاثة آلاف بيت من الشعر مما قاله أيام صباه واقباله على الحياة ٠ وهو من أجــود شعره على رأي ابن العديم (٣) ٠

ثم شرحه أبو العلاء نفسه تحت عنوان « ضوء السقط » ووقف خاصة على الغريب من ألفاظــه فشرحها وقربها الى الاذهان ٠

ويلاحظ في مؤلفات أبي العلاء أنهــا تحمــل

---

(١) المعري ، اللزومات ص ٥ ط، دار صادر بيروت بدون تاريخ ٠٠٠
(٢) دائرة المعارف ج ٤ ص ٤٦٤ ٠
(٣) ابن العديم : الانصاف والتحري ص ٥٢٥ ٠

عناوين رمزية غريبة جاءت نتيجة مقدرته على الغوص في أعماق مدلولات الكلمات العربية التي تزخر بها لغتنا ذات الاشارات البعيدة والتعابير المشحونة بالجرس والظلال والايحاء والمجاز ، الامر الذي لا تتأتى معرفته الا لمن كان مثل أبي العلاء تخصصا بأسرار اللغة وتحسسا بمراميها وايحاءاتها وجماليتها التعبيرية والايقاعية بشكل عام . فبدلا من أن يسمي هذا الديوان : شعر الشباب أو بواكير القريحة سماه « سقط الزند » امعانا في التورية والغموض . والسقط هو أول النار الخارجة من الزند ، والزند هو العود الذي يقتدح به . فكأنه أراد أن يقول : انه أول شعاع تألق في سراج شاعريتي .. وأبو العلاء في هاذه العناوين ــ الرموز يبدو مغايرا لعصره الذي اكتفى بالألاعيب البيانية الجافة .. هذه الألاعيب لم يسلم منها أبو العلاء في اللزوميات لاكنه تجاوزها وارتفع عنها بما أوتي من شاعرية فذة وعمق فهم لأسرار اللغة فلم يتله كغيره بالقشور والأساليب الشعرية الروتينية الباردة .. ولم يقف عندها .. وهي وان كانت تلح عليه وتشد به الى متاهاتها الا أننا نلاحظ أنه يحاول التهرب منها والعودة الى صفاء شاعريته

الأصيل •• كلما سنحت له الفرصة وبعد عن آفة التقليد والمباهاة ••

أما موضوعات السقط فهي عادية روتينية تدور على ما دارت عليه قصائد شعراء عصره من مدح ورثاء وفخر ووصف وغزل وشكوى ودرعيات •• وكان أبو العلاء بعد تخطي سن الشباب يكره سماعه وكان يقول ـ كما ذكر تلميذه التبريزي ـ : « هاذا ديوان مدحت به نفسي فأنا أكره سماعه (١) » •

٣ ـ رسالة الغفران :

نشرت لأول مرة في القاهرة سنة ١٩٠٧ وقف على طبع وتصحيح النصف الاول منها وهو ١٧ ملزمة الشيخ ابراهيم اليازجي بتكليف من أمين هندية الناشر • لكن المنية عاجلت الشيخ ابراهيم فاتم تصحيح الباقي أحد علماء الأزهر (٢) ثم نشرت مختصرة مشروحة بعناية كامل كيلاني بمصر سنة ١٩٢٥ • وفي مطلع الخمسينات قامت الاديبة المحققة المعروفة الدكتورة عائشة عبد الرحمن «بنت

(١) ابو العلاء المعري متأمل في الظلمات لانوار امين البستاني ص ٥٢•
(٢) دائرة المعارف ج٤ ص ٤٦٤ •

الشاطيء» بنشرها في طبعة علمية محققـة بمصر (١٩٥٠) ٠ وللرسالـة ملخص واسـع باللغـة الفرنسية مع ترجمة بعض المقاطع ظهر في باريس سنة ١٩٣٧ بعناية ميسى Maïssa ٠ أما سائر المستشرقين فقد عنو بالرسالة عناية فائقة ٠ مثـل نيكلسون وسواه لاكنهم ظلو دون مستوى التحقيق العلمي الكامل للنص (١) ٠

موضوع الرسالة :

أملى أبو العلاء هاذه الرسالةالجوابية وقد مضى على عزلته قرابة ربع قرن ٠ وكانت شهرته قد طبقت الآفاق العربية وراسله الكثيرون مستفسرين ومستطلعين خصائص هاذا الفكر الجديد والشاعرية الفذة ٠ من بينهم « العلامة الفهامة المحدث علي بن منصور الحلبي الملقب المعروف بابن القارح (٢) »

---

(١) ابو العلاء المعري : متامل في الظلمات ص ٥٤ ٠

(٢) كذا في النسخة التيمورية ، تحت عنوان : رسالة لبعض الفضلاء الى ابي العلاء المعري ، ادب تيمور ، والمعلقة من قبل الدكتورة بنت الشاطيء ٠

الذي وجه من حلب الى أبي العلاء في المعرة رسالة يستوضحه فيها بعض مسائل فقهية • وبدلا من أن يجيبه برسالة عادية مباشرة جعله يصعد الى السماء ويرى بنفسه كيف جرت وتجري الاحكام الالهية • ويسأل ابن القارح المخلدين في الجنة : بم غفر لكم ؟ والمخلدين في النار : بم لم يغفر لكم وماذا جنيتم ؟ ولكثرة ما ورد من أسماء الغفران ومشتقاته سميت الرسالة « رسالة الغفران » وهي من حيث التبويب قسمان : الاول استعراض حسي للجنة وأنواع اللذات فيها • والثاني اجابات مباشرة عن أسئلة ابن القارح •

في القسم الاول تحتشد جميع خصائص أبي العلاء الاسلوبية الحسية والسخرية الحقيقية أو التهكم الملغز ، وخصائص التفكير العلائي المتميز بالعمق وبعد الاشارة الى جانب تنوع الثقافة لديه وتعدد مصادرها وغزارة المعلومات الادبية التي تختزنها حافظته العجيبة ، فيروح على لسان ابن القارح يحاور الادباء والشعراء فيها سواء كانو في الجنة أو في النار : ينقدهم ويصحح آراءهم أو يثني على بعضهم ويبدو أعلم منهم بها ••

أعجب أبو العلاء بشخصية ابن القارح (المولود سنة ٣٥٠هـ) فهو شيخ سبعيني يتغنى بالزهد والزاهدين والصحابة والصالحين ·· أفنى عمره في ما لا يصلح نفسه ويضرب في الارض شرقا وغربا وشمالا وجنوبا يتبعه الخوف من مكان الى اخر ويتعقبه هزء الناس به : رفيقه يسرق له رسالة كلف بحملها وابنة أخته تنهب له مالا جهد في كسبه . والذاكرة تخونه فتنسى ما قطع من المسافات في جمعه وأمضى الليالي في عده وحفظه ··

وجد المعري الفرصة سانحة حين وجه اليه ابن القارح رسالته المشهورة ليلهو به بعض حين ·· وان يكون لهوه به عنيفا وشاقا يجشمه فيه ما لا يطيق الشيوخ القيام به الا في العالم الآخر فأفرغ المعري على لسان ابن القارح كل ما في جعبته من عويص الألفاظ وبعيد المعاني وعميق المغازي وجارح النقد بأسلوب ساخر طال وتشعب حتى غدا كتابا كبيرا هو « رسالة الغفران » كما أفرغ كل ما يضيق به من الناس وسخافاتهم والدنيا وهمومها فارتفع به خياله الذي ضاق هو الآخر بالأرض ·· الى السماء ·· الى العالم الآخر « فجمع الناس في ابن القارح » على حد تعبير أستاذنا الدكتور جبور

عبد النور ، « و نقل الارض الى السماء وجاء بأثر تتجلى فيه جميع العناصر الفنية التي تجعل من صاحبها شاعرا ملهما يخرج في صوره وأخيلته من الدائرة التي نشط ضمنها شعراء العربية (١) » •

وقد نوهنا ــ في المقدمة ــ بما لهذه الرسالة من خصائص فنية منها على سبيل التذكير :

أ ــ النفس المسرحي التمثيلي الذي لم يعرف عند فحول المطولات ••

باء ــ الخيال الدراماتيكي الواسع الذي أعان أبا العلاء على الشطح والانتقال ببطله « ابن القارح » الى « العالم الآخر » وتركه يتصرف بحرية تامة •• ولولا ثقل المماحكات اللغوية والمحاورات البيانية والوقوف عند كل كلمة شاردة •• لولا هذه « الاستاذية » البلاغية عند أبي العلاء لجاءت « رسالة الغفران » آية في الابداع المسرحي الذي طالما افتقر اليه الخيال العربي والشعر العربي •

٤ ــ رسائل أبي العلاء :

نشرت في بيروت مشروحة بقلم شاهين عطية

---

(١) دائرة المعارف ج٤ ص ٤٦١ •

سنة ١٨٩٤ ثم نشرت عن مخطوطة محفوظة في مكتبة ليدن مع ترجمة انكليزية بعناية المستشرق المعروف مرغليوث ـ اكسفورد سنة ١٨٩٨ · وأمامي كتيب : رسائل أبي العلاء المعري مع شرحها لجامعها خليل الخوري وناشرها دار القاموس الحديث ـ بيروت بدون تاريخ ··· وهي عن نسخة مشروحة بقلم المعلم شاهين عطية وباشراف ومراجعة الشيخ أحمد عباس الازهري الشهير ، بتاريخ ١٨٩٤ وتتضمن الرسائل في ما تتضمن رسالة الى خال المعري أبي القاسم في حلب عند مغادرته بغداد ، ورسالة الى أهل المعرة قبل قدومه اليهم ·

٥ ـ رسالة الملائكة :

نشرت في طبعات غير كاملة في مصر ولينينغراد · ثم نشرت كاملة ومحققة ومشروحة · قام بذالك محمد سليم الجندي · دمشق ١٩٤٤ ·

٦ ـ ملقى السبيل :

نشرها حسن حسني عبد الوهاب في مجلة المقتبس · دمشق ١٣٣٠هـ ·

٧ ـ رسالة التذكرة :

نشرها مع ترجمة فرنسية غبريال كولن في باريس سنة ١٩١١ ٠

٨ ـ خمس رسائل :

تبودلت بينه وبين داعي الدعاة الفاطمي ٠ نشرت في مصر سنة ١٣٤٩هـ ٠

٩ ـ عبث الوليد :

نشره محمد عبد الله المدني بدمشق سنة ١٩٣٦ وهو تقييم ونقد لشعر البحتري تحدثنا عنه في المقدمة ٠

١٠ ـ الفصول والغايات :

لم يطبع منه سوى جزء واحد نشرته مطبعة مجازي بالقاهرة وحققه « محمود حسن نناتي (١) » سنة ١٩٣٨ وهو عبارة عن مقاطع مسجعة موزعة

---

(١) لعل الاجزاء الباقية دون طبع فيها ما يسيء الى المعتقدات الدينية ٠ الا ان ابن العديم مؤرخ ابي العلاء ينفي ذالك بشدة٠

على حروف المعجم تقرب من نمط اللزوميات • فيها مواعظ وحكم دينية وتسبيح بحمد الله • وهي أول ما ألفه المعري اثر عودته من بغداد واعتزاله وقد سماه الفصول والغايات رمزا الى نوعين مختلفين من قوافي السجعات التي اعتمدها • والذين اتهموه بأنه يعارض فيه القرآن فعلو ذالك « تعديا عليه و ظلما » كما يقول ابن العديم (١) اذ « ان الكتاب ليس من باب المعارضة في شيء » •

١١ ـ رسالة الهناء :

نشرت في مصر سنة ١٩٤٤ تحقيق وشرح كامل كيلاني •

١٢ ـ زجر النابح :

ويرمز بالنابح الى ذالك الكلب البشري الذي كال له التهم جزافا ملصقا به وصمة الكفر والالحـــاد مما أخذه من ظاهر أبياته • وحين زجره أبو العلاء في هذا الكتاب لم يذكر اسمه امعانا في تحقيره • نشر بعض أجزائه الدكتور أمجد الطرابلسي (٢) •

---

(١) ادوار امين البستاني : ابو العلاء المعري : متامل في الظلمات ص ٥٥ ـ بيت الحكمة ـ بيروت ١٩٧٠ •

(٢) بالنسبة الى رسالة الغفران تحقيق بنت الشاطىء يشير الـى انه في غفلة من الزمن سطا بعض لصوص دور النشر .في احـد البلاد العربية ،، على حقوق الطبع والنشر والاقتباس العائـده قانونا للمؤلفة ، فصوروها بالاوفســت دون استئذان المؤلفة • وباعو منها الالاف المؤلفة !! فتامل ،،

هاذا ما نشر من مصنفات أبي العلاء وهو قليل جدا بالنسبة لما لم ينشر بعد ، (وهو يفوق المائة والعشرين عدا ٠٠) بين رسالة وكتاب وشذرات ٠ ٠

رحـــلاته :

جاء في وفيات الأعيان : ان المعري قصد بغداد للتثقف والاستزادة مرتين ٠ وكـــان في الخامســـة والثلاثين من عمره ثم عاد اليها بعد عام تقريبا ٠ أما مؤرخوه الآخرون فيجمعون على أنه لم ياتها سوى مرة واحدة ومكث فيها سنة وسبعة أشهـــر للانخراط في حياتها الثقافية والاجتماعية وحضور نواديها الادبية والاستماع الى ما يدور في حلقاتها من نقاش وجدل علّه يضيف الى ما كان قد حصله سابقا في رحلاته القصيرة الى اللاذقيـــة وطرابلس وحلب وكفرطات (١) وفي المعرة ما لم يكن قد وقف عليه بعد ٠٠ لا سيما وان « حاضرة الدنيا » لا تزال تزخر بالكثير من النوادي والحلقـــات والمكتبـــات والمؤلفات وكبار العلماء والادباء ٠

ثم ان الحياة في المعرة ضيقة عليه لسببين :

---

(١) لعلها مصحفة عن انطاكية كما يرجح المحققون ٠

ـ اضطراب الحياة السياسية في بلاد الشـام : فالحدود الشمالية معرضة للخطر البيزنطي لا سيما بعد زوال حكم سيف الدولة الذي كان حامي تلك الثغور والمدافع ببطولـة عنهـا ·· فلا أمـل ولا استقرار ، في حين ان بغداد كانت بمأمن من كل هاذا ··

ـ طموح أبي العلاء الذي لا يحد وتصميمه على أن يبرهن للمبصرين والمتربعين على عرش الجاه والعلم انه ليس دونهم كفاية ومقدرة · هاذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، لارضاء نفسه واقناعها بأن مثله لا يقعده عمى مادي · ثم ان بغداد كانـت « قطب الرحى » كما يقولون تستقطب كل طالب مجد وشهرة وعلم : ففيها تفاعلت الحضارات الثلاث وتمازجت جميع ثقافات الدنيا ·· فمن لم يرها « فكأنه ما رأى الدنيا ولا رأى الناس » على حد قول بعضهم · فكيف لا يزورها أبو العلاء ··

لاكن مفكرنا لم يجد في بغداد بغيته من الناحية العلمية والادبية وان كان قد وجد فيها متنفسـا لطموحه وحبه للشهرة وللحياة : يقول في احـدى رسائله : « واحلف ما سافرت استكثر من النشب

و لا اتكثر بلقاء الرجال ، ولاكن آثرت الاقامة بدار العلم فشاهدت أنفس مكان لم يسعف الزمن باقامتي فيه ٠٠ » الى أن يقول : « والله يسبغ عليهم (أي البنداديين) النعمة ، ويحسن جزاءهم فلقد وصفوني بما لا أستحق ، وشهدو لي بالفضيلة على غير علم ٠٠ وعرضو علي أموالهم عرض الجد ، فصادفوني غير جذل بالصفات ولا هش الى معروف ٠٠٠ ورحلت وهم لرحيلي كارهون وحسبي الله وعليه فليتوكل المتوكلون » ٠

يفهم من هاذه الرسالة ان البنداديين كانو معجبين به مكرمين له ولولا حادثنان جرتا له لطالت اقامته في بغداد ولما كان أسرع في العودة وفي الاعتزال ٠٠ ولتميرت حاله غير الحال ٠٠

الأولى : حين دخل يوما على علي بن عيسى الربعي اللغوي الضليع لعله يأخذ عنه شيئا من النحو ٠٠ لاكن الربعي كان رغم علمه وفضله محمقا ٠ فلما رآه صاح به : ليصعد الاصطبل ! وهو الأعمى بلغة أهل الشام ٠٠ فخرج أبو العلاء لا يلوي على شيء حزينا ٠٠ مكتئبا ٠٠ ولم يعد اليه أبدا ٠٠

والثانية وهي الابلـغ تاثيرا : كان الشريـف الرضي وأخوه الشريف المرتضي معجبين بأبي العلاء مكرمين له ، لاكن هاذا لم يكن لوجه الله، بل لأن أبا العلاء رثا أباهما « الشريف الطاهر » وقد صادف ذالك يوم قدوم أبي العلاء الى بغداد ، فأحب أن يتقرب الى هاذا الوسط الأدبي العالي ‥ لم لا ؟ وهو الكفي القادر على المنافسة والمباهلة والتحدي أينما كـان ‥ غير أن أرستقراطيـة الشريفـين وتعصبهما لكل ما يريانه حقـا جعلا القطيعة أمرا محتوما بينهما وبين أبي العلاء ٠

ومما عجل في ذالك أن مر يوما ذكر المتنبي في مجلس المرتضي الذي كان يكره أبا الطيب ولا يرى فيه شاعرا فحلا بعكس المعري ٠ فأخذ المرتضي يعدد عيوبه وعيوب شعره ‥ فلم يطق أبو العلاء هاذا الهجوم الحاقد فقال : « لو لم يكن للمتنبي من الشعر الا قوله : لك يا منازل في القلوب منازل ، لكفاه فضلا وشرفا ٠ فغضب المرتضي وأمر بأبي العلاء فسحب برجله (أو سحل) وأخرج من مجلسه ٠ وقال للحاضرين : أتدرون أي شيء أراد الأعمى بذكر هذه القصيدة ؟ فان لأبي الطيب ما هو أجود منها لم يذكره !

فقيل له : السيد النقيب أعرف ! فقال : أراد قول المتنبي :

و اذا أتتك مذمتي من ناقص
فهي الشهادة لي بأني كامل ..

لولا هاتان الحادثتان وأمثالهما من تعرض بعض الأدعياء والمتزلفين لكرامة أبي العلاء تارة بالتجريح وتارة بالتكفير لطالت اقامته في بغداد : المدينة التي احبها أبو العلاء ولم تحبه هي حبا خالصا ..

طريقة عيشه في معتزله :

رغم الصفعات التي تلقاها أبو العلاء في بغداد ورغم قراره الحاسم بعد ذالك بالعودة الى المعرة واعتزال الناس ، الا أنه لم يتخل عن مرحه وحبه للناس .. للمساكين من الناس .. لطلابه .. لطالبي لقائه .. ومعونته .. لا سيما أهل بلدته . فالتشاؤم المزعوم الذي طالما تحدث عنه المؤرخون لم أجد له أثرا لا في حديث أبي العلاء المليء بالدعابة ولا في تعليقاته الملفوزة بالسخرية من السخفاء والحمقى والأدعياء ..

حتى ولا في يأسه من صلاح البشر والمجتمع ، ما

دام هاؤلاء لا يتمردون على واقعهم ويرضون بالحياة الدون .. كما تمرد هو ..

يقول المصيصي الشاعر : « وربما تسلى الشيخ في بعض أوقاته بلعب الشطرنج(١) ويدخل في فنون الهزل فيقول : « أنا أحمد الله تعالى على العمى كما يحمده غيري على البصر . وقد صنع لي وأحسن بي اذ كفاني رؤية الثقلاء البغضاء » .

وقد ذكرو أنه كان اذا نهض لطعامه دخل في سرداب لتناوله بعد أن يصرف خادمه حفظا لوقاره من أن يُساء اليه وهو يأكل على مرأى من طلابه .. واذا خرج اليهم بعد الاكل ورأوا على جبته بعض أثر للدبس أشارو الى ذالك متضاحكين فيجيبهم متضاحكا أيضا قائلا : قاتل الله النهم .. حتى في مواقف الجد لا يتخلى عن مرحه ودعابته .

قالو : حاصر صالح بن مرداس معرة النعمان اثر حوادث شغب جرت فيها (٢) فتولى أبو العلاء الشفاعة لقومه عند صالح فأسمعه المعري « سجع الحمام » وأسمعه صالح « زئير الأسد » :

---

(١) كان هاذا في بغداد وايام الشباب .

(٢) اللزوميات ج١ ص ٤٩٢ تحت عنوان : سوق النفاق .

تغيبت في منزلي برهة
ستير العيوب فقيد الحسد

فلما مضى العمر الا الأقل
وهم لروحي فراق الجسد

بعثت شفيعا الى صالح
وذاك من القوم رأي فسد

فيسمع مني سجع الحمام
وأسمع منه زئير الأسد

فلا يعجبني هاذا النفاق
فكم نفقت محنة ما كسد

ألا ترى معي روح الدعابة ـ ولو مُرَّة ـ تنضح من هاذه الأبيات ؟ ولعل الدعابة نفسها ممزوجة بالشفاعة لأهل بلدته هي التي لمسها صالح هاذا في قصيدة مدحية أخرى ألقاها على مسامعه وكانت سببا من أسباب تصالح الرجلين وقبول الشفاعة ومغادرة صالح المعرة قائلا لأبي العلاء : « قد وهبت لك المعرة وأهلها » ... شيخ يتوكأ على أيامه القليلة الباقية هاذا شأنه مع رجل عسكري يحاصر بلدته، وهاذه روحه .. شيخ كهاذا لا يمكن أن يكون

متشائما عابسا .. جادا .. برما بالناس .. كل الناس .. فكيف به أيام شبابه في بغداد وغير بغداد ..

وسنجد الموقف نفسه والكلام الساخر نفسه في رسالة الغفران حين يلتقي ابن القارح بعض شعراء الجاهلية فاذا بين سؤالهم وجوابهم سخرية ملفوزة ونقد يضج بالفضيحة الضاحكة أو الضحك الفاضح من هاؤلاء ومن قصائدهم ومعلقاتهم وعلى رأسها معلقة امرىء القيس « العجوز الفاجرة (١) » ودع عنك شجار بعض الشعراء في الجنة والغناء ورقص الأوز وبيت الحطيئة وحوار ابن القارح معه الى آخر هاذه المشاهد الساخرة التي تخفي وراءها روحا لا يمكن أن تكون جادة متشائمة عبوسا ..

وانك لتجد الدعابة نفسها لا تزال تلاحق أبا العلاء في أواخر أيامه ، وفي مواقف الجد أيضا : جرت بينه وبين « أبي نصر هبة الله بن أبي عمران » داعي الدعاة الفاطمي مراسلات حول

(١) قول المعري في رسالته : « ان قفا نبك على حسنها وقدم سنها لتقر بما يبطل العدل الرضي فكيف بالبغي الانثى قاتلها الله عجوزا ! لو كانت بشرية كانت من الهوى البرية »

اسباب زهد أبي العلاء وامتناعه عن أكـل اللحم وتحريمه • وقد تناهى الى مسامع « الداعي » قول أبي العلاء :

غدوت مريض العقل والرأي فائتني
لتخبـر أنبـاء العقول الصحائـح

فأجابه داعي الدعاة بقوله : « أنا ذالك المريض رأيا وعقلا وقد أتيتك مستشفيا فاشفني •• ثـم انتقل الى حلب وطلب من المعري موافاته اليها •• ولكن أبا العلاء كان قد مات ••

اوردت الخبر ليظهر لك من هاذا البيت ومن رد الداعي عليه ان موقف أبي العلاء لم يكن جادا ولا هو رأيه النهائي في داعي الدعاة •• والا لما كان جواب الداعي ذالك الجواب •• وما رأيك بانسان لا يتخلى عن روحه المرحة ودعابته حتى في آخـر لحظات عمره • يقول في رسالته الأخيرة الى داعـي الدعاة ، واصفا حاله وما آل اليه من عجز وانهيار : « الآن علت السن وضعف الجسم وتقارب الخطو ، وساء الخلق ••• وصار لفظي من أجل ذالك (أي من خلو فمه من الأسنان) مشينا ، وجعلت سين

الكلمة شيئا فلم يفهم عني سامع ما أقول ٠٠٠ »
يا لها من دعابة مرة ٠٠ ما نكاد نضحك لها حتى نبكي منها ٠٠ على حد قول الفرد ده ميسيه

أما محابسه : العمى والمنزل والنفس الساكنة رغما عنها في الجسد الخبيث ــ كما يقول ــ فلم تكن ــ على مرارتها ــ مبعثا لأي نوع من أنواع التشاؤم الذي ألصقوه به تجنيا وتسرعا ٠٠ فقد ظل المعري بالرغم من كــل فســاد عصره ولؤم نــاس عصره والصفعات المتتالية التي تلقــاها ساخرا متهكمــا حزينا على الناس لا من الناس ضاحكا من سخفهم وضعفهم أو ظلمهم وكبريائهم (١) ٠

أما كيف كان يعيش أبو العلاء فهنا تكمن حقيقة زهده وقيمته : فالزهد هو أن تترك الدنيا وأنت راغب فيها ، والمال وأنت قادر عليه ٠ ولقد كان أبو العلاء في يسر من أمره ، وفي تعفف عن أخذ أجره ٠٠ كان راغبا في الدنيا ثم رغب عنها وكان قادرا في الحالتين ٠٠ كان انسانيا بين الاناسي ثم صار انسانيا بعيدا عن الأناسي من أجل انسانيته ٠٠ كيلا تضيع أو تهان ٠٠

---

(١) انظر الفصول السابقة ٠

اتصل به نفر من الأمراء يسألونه تشريفهم بتصنيف كتب لهم فأجاب دون أن يأخذ عليها أجرا كما أجاب غيرهم وصنف لهم العشرات من الكتب والتفاسير (١) ·

كان لا يقبل مالا الا ما ياتيه من أخواله وكثيرا ما رد الفائض منها · ويوزع ما يبقى لديه من دنانير على خادمه ونساخه الملازمين · على ان أبا العلاء لم يعرف الفقر المدقع في حياته كما يخيل للبعض · يقول الدكتور جبور عبد النور في دائرة المعارف (ج ٤ ص ٤٥٧) : « بل عاش ناعم البال في غير ترف ، مؤمن العز في غير اسراف · ولعله كان يتناول بعض العائدات من أرزاق أهله ، ويأخذ ما يقدمه اليه تلاميذه من الهدايا ، ويرفض كل ما يعرضه عليه أصحاب الشأن والنفوذ ··· (٢) » ويذكر البديعي في « أوج التحري » ان الشيخ كان يجري رزقا على جماعة يقرأون عليه ولم يقبل لأحد

---

(١) لتفصيل ذلك انظر : ابو العلاء المعري ـ بنت الشاطىء ص ١٥٢ ـ ١٥٤ سلسلة اعلام العرب رقم ٣٨ ·

(٢) كاتبه رسول المستنصر صاحب مصر فبذل له ؛ ان اتى اليه ما ببيت المال في المعرة فلم يقبل · راجع الصفدي : نكت الهميان في نكت العميان ص ١٠٥ ·

هدية ولا صلة،وكيفما دار الامر فان منزله في المرة لا يبدو لنا ـ على تواضعه ـ صومعة لا يدخلها الهواء ولا الناس •• وساكنه المعتزل لا يبدو راهبا متنسكا منقطعا عن الدنيا منصرفا الى العبادة والمجاهدة •• ولا هو مقبل على الدنيا بكل نهمه الأول وحبه القديم ولا هو رافض لها رفضا قاطعا •• لاكنه كاره لها عاتب عليها لأنها لم تحسن وفادته وهو الكريم الخليق بها •• أما ناسها فكان بوده لو يبقى معهم كل يوم ••• لاكنهم جنو على أنفسهم حين جنو عليه وتنكرو له،فها هو يتنكر لهم و يهرب منهم الى ••• ذاته يحتضنها والى ••• عقله . يلوذ به •• أما البسمة والحنان والحب فأشياء من صميمه حبستها فيه ظلمة الوجود وظلم الموجود وغياب الأب والأم والاحبة الأدنين •• تحت التراب •• لكن البسمة والحنان والحب لهم •• وكل ما فوق التراب •• سراب •• فأين يوزع هاذه الشعاعات الثلاث وهي من طبعه لا يملك حبسها ؟ لم يبق الا الحيوان والطير والحشرات والانسان الضعيف والديك المستضعف وأديم الارض يرسلها على هذه الكائنات المستضعفة رحمة وحنانا وحبا ويكون له معها موقف أبوي لا يتغير •• وماذا هو سبب

تحريمه الحيوان ومشتقاته لا تلك الدعوى الباطلة بانه تاثر بالعقيدة البرهمية التي تحرم أكل الحيوان من كل نوع ·· أما أديم الارض فمستضعف بدوره ·· يداس كل يوم ·· وكل لحظة ·· فلا أقل من أن نخفف الوطأ عليه ·· اذ لعله مركب من رفات الآباء والاجداد ·· بل هو كذالك ··

أما الانسان المستضعف فقد خسر وجوده مرتين: مرت يوم ولد ومرة يوم سلبه القوي قيمة هاذا الوجود ··

ومهما قيل عن موارد رزق أبي العلاء في معتزله فقد كان « غنيا عن المال لا به ·· » كان كل ما يحتاج الى المال في جسده معطلا ·· فلم المال أو لمن ؟ الا ما يقيم الأود ويسد الحاجة اليومية ··

ابو العلاء المثقف :

نسارع الى القول ان أبا العلاء كان ذا ثقافتين مميزتين : ثقافة لغوية وثقافة علمية فلسفية اذا صح التعبير · وتلك كانت سمة العصر على كل حال : لم يكن كافيا أن يكون الشاعر موهوبا لكي

يصبح شاعرا أو يتعاطى مع الشعر • كان عليه أن يتثقف ، فيلم بكل ما يتصل بالشعر من علوم وفنون الى درجة التاليف والتصنيف وهاذا ما فعله قبلـه بكثير أبو تمام وأبو عبادة أما المتنبي فقد كـان قادرا على ذالك لاكنه لم يكن مستقرا ليؤلف أو يصنف •• كان مشغولا عن نفسه والفه وسكنـه يطوف في أرجاء الدنيا العربية كل يوم وحين يسكن الى نفسه يفكر في كيف يخرج منها الى ••• المجهول ••• وساعة احتجز في مصر •• حم ومرض •• وهرب ••

أما أبو العلاء فان لم يصنف ويؤلف فماذا يفعل وقد عزم على عزلة لم تكن سلبية في نظري كمـا يحاول بعض المؤرخين أن يفسروها على أنها يأس من الناس وبعد نهائي عنهم و « تشاؤم » قاتل •• كلا بل كانت عزلة ايجابية مشعة تريد العطاء لمن يستحق العطاء وتحجب العطاء وتمنع اللقاء عمن هرب منهم في بغـداد وغير بغـداد مـن التافهـين والحاسدين والثقلاء •• لم ينسحب أبو العـلاء نهائيا من الدنيا،والا لأغلق بابه في وجه كل طالب وتنسك في كهف لا يغادره •• أو عمود لا يهبط منه

الا ليصعد اليه مترهبا متنسكا لا يريم (١) أو كالغزالي الذي سيعتكف ويتصوف في بيت المقدس ساترا وجهه بعباءته ليشاهد أنوار الربوبية وأعلاج الصليبيين يسومون بلاد حجة الاسلام سوء العذاب (٢) ·

كان منسجما مع نفسه – اذن – قبل العزلة الطوعية وبعدها – كان قبلها مقبلا على الدنيا شغفا بها ·· وكان بعدها مجاهدا كبيرا من أجل تخفيف هاذا الشغف وكبح ذالك الاقبال ·· كان مع نفسه في مجاهدة يومية عز نظيرها عند الزهاد المرتاضين ·· وبين رياضة ومجاهدة دامتا نصف قرن ·· سقط الجسد موهون القوى دون احراز نصر نهائي ·· لقد لعن أبو العلاء الدنيا مرارا وصب عليها جام نقمته لاكن ذالك كان لشدة حبه لها وفرط تعلقه بها ·· كانت أمامه كغانية لعوب لتفتنه بسحرها وجمالاتها ·· لاكنها كانت دون مستواه ·· كانت بلا عقل ·· فلعنها لعنة عاشق

(١) كالراهب سمعان العامودي مثلا ·
(٢) وحسنا فعل حين عاد عن تصوفه الاول ملبيا « نداء الاهل والولد » والجاه والشهرة والتعليم في نظامية بغداد وتركيز دعائم الاشعرية!!
– المؤلف –

فشل في حبه وراح في مجاهداته يقهر ما فطر عليه من شغف بها ..

تقول بنت الشاطيء : « وهو حين انسحب منها اثر عودته من بغداد لم يكن يبغي أكثر من الظفر براحة اليأس منها بعد أن عزت عليه راحة الامل فيها .. » ولأبي العلاء نفسه أقوال هي ذوب وجدان .. وعصارة قلب هائم بحب هاذه الفاتنة : جاء في « الفصول والغايات » (وهي كتاب أملاه اثر عودته من بغداد واعتكافه) : « انما أنا رجل بلي بالصدى .. لا يجد أبدا موردا فهو ظمآن أبدا .. أيتها الدنيا البالية ما أحسن ما حلتك الحالية والنفس عنك غير سالية . بي طلب ـ داء .. فأين استطب وأنا تحت حب الدنيا محب ـ رازح ـ أثقلني فانا مكب ... الى أن يقول : « ان أسفي على الدنيا طويل .. أحب الدنيا كأنها تحيني .. والغريزة عن الرشد تذبني .. أحب الدنيا وآلتها ليست في .. وقد يئست من بلوغها والياس مريح .. فالام التشوف والضلال !.. » .

وقال في اللزوميات :

ولا تبدين الزهد فيهـا فكلنا
شهيد بأن القلب يضمر عشقها

لاكنه زهد فيها وكان في زهده مجاهدا :

أيها الدنيـا لحاك الله مـن ربة دل
ما تسلى خلدي عنك وان ظن التسلي

ويمضي على هاذه الوتيرة في مئات مـن أبيات اللزوميات وغير اللزوميات •

كانت ثقافة أبي العلاء الأولى اذن ثقافة لغوية دينية ثم تواكبها الثقافة الأدبية وتلف الثقافتـين جميعا الثقافة العلمية والتاملية الفلسفية • وبتعبير أدق الفلسفة الماورائية الميتافيزيكية •

أما لماذا الثقافة اللغوية الدينيـة أولا ، فلأن واقعا خاصا قد فرض عليه ذالك : كونـه أعمى والأعمى يتميز بذاكرة حافظة قادرة على الالتقاط والاختزان ، وبقـدرة على التحليـل والتعليـل والربط • ثم كونه في كنف أب مثقف ثقافة لغوية وفقهية تتميز بأبوة رحيمة حرصت على تعليـم الطفل وتقويم لسانه لتعوض عليه ما سلبه إيـاه القدر من نعمة البصر ••

فشب أبو العلاء كلفا بالكلمة شغفا بالعبـارة والفقرة والسجعة والجرس الموسيقي وسرعان ما برز صاحب مدرسة لغوية تخالف أو تبذ مدرستي الكوفة والبصرة الشهيرتين (الكسائي وسيبويه) وما أثارتاه من قضايا لغوية شغلت علمـاء بغداد والقاهرة وقرطبة زمانا طويلا • حتى اذا عرض لها أبو العلاء جاء بالقول الفصل والرأي الأصح • ظهر ذالك في مصنفه « رسالة الملائكة » الذي يبدو فيه علامة عصره في التحقيق اللغوي ورد الكلمات الى أصولها ونقد ما جاء عن السلف نقد خبير بصير •• وهو في هاذا الميـدان انقلابي متجدد يكـره الوقوف عند القواعد القديمة ولو جاءت من كبار واضعيها كابن السكيت وسيبويه ، بل يتعدى ذالك الى النقد والتصحيح بأسلوب ساخر مشرق لم يتخل عنه المعري ــ كمـا ذكرنـا ــ حتـى في مواقـف الجد •• (١) •

---

(١) هل نقول : « يا رضو لنا اليك حاجة • او نقول : يا رضو فيضم الواو ، فيقول رضوان (ص) : ما هاذه المخاطبة التي ما خاطبني بها احد قبلكم • فنقول : انا كنا في الدار العاجلة نتكلم كلام العرب • وانهم يرخمون الاسم الذي في اخره الف ونون فيحذفونهما للترخيم • (رسالة الملائكة ص ٢٥) انظر دائرة المعارف ج ٤ ص ٤٦٠ •

ودع عنك رسالة الغفران التي وان أثقلتها فنيا المجادلات اللغوية ، الا أنها أظهرت مقدرة المعري العجيبة في تتبع شوارد اللغة وقواعدها • ومعرفته الموسوعية لأدق أصولها وأعتى أسرارها• حتى قال عنه منصفوه كابن الجوزي والبديعي قولا يضعه الى جانب المعجزة •••

أبو العلاء والعقيدة :

اذا ساير نا المؤرخين التقليديين والذين لا يكلفون أنفسهم عناء السبر والتحري والانصاف ويلجأون الى ظاهر القول دون باطنه قلنا معهم ـ هاكذا وبمجانية مطلقة ـ ان أبا العلاء كافر ملحد زنديق •• ولاكننا لا نريد أن نكون ببغاوات تقلد غيرها وتكرر ما قالوه دون نظر أو تدقيق ••

واذا غضب أبو الوفاء بن عقيل وأبو جعفر الزوزني وعبد السلام القزويني ومن تعصبو عليه فلن تغضب الحقيقة • نفعل ذالك ـ اذا وفقنا ـ لا ارضاء لأبي العلاء أو لأي عاطفة معينة بل انصافا للحقيقة التي طالما طمسها هاؤلاء وجرحوها •

ثم أي ديانين هاؤلاء الذين يهاجمهم أبو العلاء

باستمرار ويفضحهم ؟! هاؤلاء الذين أصبح الدين في نظرهم سلعة تباع وتشترى ؟ وانقلب جبة وقفطانا يخفيان وراءهما انسانا علقة ، فقد كل مقومات الانسانية وكل قيم الدين ..

لو كان يملك أبو العلاء أسلحة غير تلك التي شهرها في وجه المزيفين لامتشق سيف علي وأبي ذر والحسين وأعمله في رقاب لصوص الدين .. لاكنه كان أعمى البصر نافذ البصيرة سلاحه الوحيد ضميره والأصداء المؤلمة المتراكمة فيه عن أفاعيل زناة الدين ، يملك تلك الكلمة الجريئة الهادرة الصريحة التي تملك أن تنتحر أو تنفجر لاكنها لا تملك ـ لدى الاحرار ـ أن تصبح بخورا يحرق على أقدام الجلادين الذين :

ظلموا الرعية واستجازو كيدها
وعدو مصالحها وهم أجراؤها

في زمن رديء يقتل فيه مثل الحسين
ويستخلف فيه مثل يزيد !!

أرى الأيام تفعل كل نكر
فما أنا في العجائب مستزيد
أليس قريشكم قتلت حسينا
وصار على خلافتكم يزيد !؟

والمصيبة ان جميع من تعصبو له أو تعصبو عليه كانو اتباعيين تقليديين لم نستطع من خلال آرائهم فيه أن نقف على حقيقة معتقده : فأية قيمة تبقى لكلام الزوزني حين ينحدر الى مستوى الكلاب في قوله :

كلب عوى بمعرة النعمان
لما خلا من ربقة الايمان ؟ •

وعبد السلام القزويني معاصر المعري الذي لفق قصة حواره معه واليك ملخص هاذا الحوار القصير الملفق :

المعري : انني لم أهج أحدا قط • •
القزويني : صدقت الا الانبياء !
المعري : • • • • • • • •

وحوار ملفق آخر على لسان أحد الحاقدين ويدعى القاضي المنازي • أما مصدر التلفيق فواحد : الصفدي وكتابه : نكت الهميان !

القاضي المنازي : اسمع الناس يشككون في دينك وسلامة عقيدتك •

المعري : ما لي وللناس وقد تركت دنياهم •
القاضي : وأخراهم ؟
المعري : وأخراهم •• وأخراهم •••
كل هاذا العواء أو هاذا الافتراء لا يستحق الوقوف عنده :

أولا لأنه ظاهر التهافت • وثانيا لأنه لا ينسجم مع حقيقة الايمان العقلاني والوجداني عند أبي العلاء الذي طالما خلا الى ربه فناجاه بأحر الدعوات وأصدق الصلوات في قصائد وشذرات ابتهالية صادقة رائعة •

يقول أستاذنا الدكتور جبور عبد النور : « وليس كالمعري مصليا وواعظا أفاد من الكلمة المختارة والسجعة الموفقة والقافية الموقعة في استثارة هاذا الشعور لدى الانسان العابد ، معبرا في كل هاذا عما ورد على السنة أئمة الدين • فاستمع اليه يقول في « ملقى السبيل » :
سبح لالهنا الفلك ، وقدس البشر والملك ، والجسم في العفر
يستهلك ، والمرء بالعارفة يملك ، والنهج للآخرة يسلك

سبح مع الشهب كما
سبح ـ من قبل ـ الفلك
قدس انسان على الارض
وفي الجو ملك ..
ما لك شيء واذا
أطعت فالرحمة لك ..

أما اذا خبت العاطفة (والايمان عاطفي أكثر منه عقليا) وقوي « عقله » في تفكيره فلا يقبل بالتسليم (المطلق) وينكر أقدس العقائد في نظر المجتمع الذي نشأ فيه .. الخ (١) » ويا له من مجتمع جحود منهار :

العقل فيه ضائع والدين مضيع
والقيم فاسدة مقلوبة ..

أفلا يحق لأبي العلاء ومن كان مثله ذا جرأة متناهية في قولة الحق أن يصرخ في وجه مشوهي الدين صرخته المعروفة وأن يشك حتى .. في الدين نفسه ؟! انها سورة غضب وتنفيس كربة لا أكثر ولا أقل ، من مؤمن عقلاني يريد أن يفهم الدين كما

---

(١) د. جبور عبد النور في دائرة المعارف ج٤ ص ٤٦٢ .

يراه هو لا كما يراه الاخرون ·· وأن يرى الله بعقله وبصيرته لا بالتقليد أو بالترديد ·· لماذا لم يعلنو الحرب على الغزالي حين شك حتى في العقائد الموروثة قائلا : « اني رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام (١) » فتحرك باطنه الى طلب الحقيقة فظهر له ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ·· الخ ·· ومعنى ذالك ان الغزالي قد رفض التقليد ليبدأ من جديد واتخذ الشك طريقا اليه · لم لا نضع أبا العلاء على نفس طريق الغزالي : طريق الشك توصلا الى اليقين ؟! فاذا بدرت من أبي العلاء بادرة شك أو كفر أثناء ذالك ، قامت القيامة عليه ولم تقعد بعد ·· أما الغزالي الذي شك وأبطل العقيدة الموروثة ولم يؤمن بها الا عن طريق الحدس لا العقل ، والذي عطل العقل حين أبطل السببية الطبيعية بل أنكر حكمة الله وعقله في خلقه الوجود والموجود على أساس تلك السببية لا لشيء الا ليبرر المعجزة ·· أما الغزالي هاذا

---

(١) المنقذ من الضلال ص ٦٣ ·

فمعذور ومشكور ومؤمن غيور لأنه ••• حجة الاسلام والمدافع عن حياض الدين والعقيدة السلفية الموروثة ••

أما أبو العلاء فملحد كافر وزنديق موتور •• لماذا ؟ لأنه شك حينا (ولم يشك أحيانا) •• لأن زمنه قسا عليه وأحرجه فأخرجه •• ولأن ناس زمانه مسخو وشوهو كل شيء •• وأول ما مسخو وشوهو الدين •• هل ينتظر ممن لا يرى بسوى منظار العقل أن يهادن هاؤلاء ويقبل دينا أصبح ألعوبة بين أيديهم ؟! هاذا يشرق به وهاذا يغرب • هاذا يجعله دين جبر وتعطيل وهاذا يفهمه دين حشوية وتجسيد ، أو دين قبول بالمنكر وارجاء العقوبة الى يوم يبعث المجرمون ••

أبو الطيب ادعى النبوة فلم يكفره أحد وأبو العلاء لم يدعيها ولاكنهم كفروه فيما دون ذلك ••

أبو العلاء صلى وصام وتهجد وأرسل الى السماء ابتهالات أين منها ابتهال النساك وذكر الصوفيين في خلواتهم ومع هاذا يدعوه وجدفو عليه ••

وتفسير هاذه المفارقات كما تقول بنت الشاطىء وقولها الصواب : « ان أبا العلاء كان نمطا فريدا لا عهد لتلك العصور بمثله ، ومن ثم بقي فيهـا غريبا لأنه ليس من أهلها وصدقت فيه كلمته :

أولو الفضل في أوطانهم غربـاء
تشـذ وتنـأى عنهـم القربـاء

لقد رفض حياتهـم فحـاولو أن يرفضوه ·· « وقعدو في أمر عقيدته وقامـو ·· حكو كفـره بالأسانيد وكفره من جاء بعدهم بالتقليد » كما قال ابن العديم أحد مؤرخيه المنصفين ·· كـل ذالك تشويها لصورة الاديب الحر المنـاضل ·· لقـد استغلو فيه انسانيته وأبوته ورحمانيته فشوهوها أمام الجماهير وقالو لها انه كافر ليبعدوها منه · وزادوه تشويها حين صوروه عدوا للمجتمع · وتشهد بنت الشاطىء انه ما كان يوما عدوا الا لأعـداء المجتمع ·· ونسو انه القائل :

ولو انـي حبيـت الخلـد فردا
لـما أحببت في الخلـد انفـرادا
فلا هطلـت علـي ولا بأرضـي
سحائب ليس تنتظـم البـلادا

وقالو متشائم يئد الطموح في نفوس الشبـــان ونسو دعوته الى العمل وتمجيد العاملين وغطو على أرستقراطية وأنانيـــة أبي فراس حـــين قـــال : اذا مت ظمآنا فلا نزل القطر •• وروجو لزهديات أبي العتاهية الذي نطق بها وهو غارق حتى الاذنين في الترف بقصر الرشيد ••• » •

المصيبة أو المأساة عند أبي العلاء انه شاعـــر وانه حساس •• وانه ذو عقل •• وانه في قرن لا عقل له •• ولا دين •••

ثم لماذا لا يعمم الشاعر المتأمل الذي يرى الناس هاكذا في كل عصر وكل جيل •• انهـــا مأســـاة الانسانية في كل زمان : مأساة ــ مهزلة : ما نكاد نضحك منها حتى نبكي لها :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة
وحق لأبناء البسيطـــة أن يبكـــو
تحطمنـــا الأيـــام حتـــى كأننـــا
زجاج ولاكن لا يعادلـه سبـــك

وتعلن عليه الحرب في كل مرة •• ويكفرونه

في البيت الثاني لأنه ينكر حشر الاجساد !!! و نسو « كأن » •• التشبيهية •• ثم نسو انها زفرة شاعر أمام المصير المدمر ••• ووقفة طالما وقفها الشعراء العالميون أمام المصير الرهيب •• والمجهول المغلق يدقون أبوابه بحرقة واصرار ولا يلقون جوابا •• ولسوء الحظ ـ أو لحسنه ـ أن مكفريه هم دائما رجال دين أو من يدورون في فلكهم ممن ينكرون العقل، مع ان الدين يدعو الى العقل والفكر •• وهاكذا تتضح القضية في نظر أبي العلاء فيحسمها قائلا :

اثنان أهل الارض ذو عقل بلا
دين وآخر دين لا عقل له !!

ولاكنه حسم عاطفي آني سرعان ما نراه ينتقل منه الى المعادلة بين الكفتين : كفة الايمان العاطفي والبرهان العقلي الحسي :

زعم المنجم والطبيب كلاهما :
لا تحشر الأجساد قلت : اليكما :

ان صح قولكما فلست بخاسر
أو صح قولي فالوبال عليكما

ها هنا معادلة جدلية فيها من العبث والسخرية

أكثر من تحديد الموقف النهائي أي الفلسفي الماورائي ...

امام الله :

على ان أبا العلاء أمام واجب الوجود أو الله في أزليته وابديته ولا محدوديته مقر خاشع خاضع معترف .. يستدل عليه ويؤمن به لا عن طريق الدين والتقليد بل عن طريق العقل : ومبدأ العلة والمعلول ، ودليل العناية :

ضلو عن الرشد : منهم جاحد جحد
أو من يحد ، وهل لله تحديد

مولاك مولاك الذي ما له
ند وخاب الكافر الجاحد

آمن به والنفس ترقى ، وان
لم يبق الا نفس واحد

ترج بذاك العضو منه ، اذا
الحدت ثم انصرف اللاحد (١)

---

(١) اللزوميات ج١ ص ٢٤٦ .

فالله اذن غير مستهدف من غمزات أبي العلاء أبدا ولا هو موضوع شك على الاطلاق ‥ يسبحه ‥ يعترف به ‥ يراه في كل شيء ‥

أما الدين فلا يناقشه من حيث المنطلق : من حيث الوحي والتنزيل ‥ ولكنه حين يشك فيه ـ وقلما فعل ـ فمن حيث التطبيق ومن خلال القائمين عليه ‥ بل المتاجرين به ‥ فهو يرى بعين البصيرة ابتداء من عصور الاديان الثلاثة وانتهاء بعصره ان هاذه الاديان شيء والديانين شيء آخر ‥ يراها ـ في أساسها ـ دعوة الى الحب والتحاب ، والصفاء ، والتصافي ، ونكران الذات وقتل الوحش في الانسان ‥ فاذا به يرى العكس ‥ يرى الوحش في الانسان هو المنتصر دائما ‥ ويرى الأديان وقد تنافرت وتطاحنت مع أنها من مصدر واحد ولغاية واحدة ‥ أفلا يحق له أن يتساءل بحرقة ولوعة وسخرية : يا ليت شعري ما الصحيح ؟! بعد ان رأى رجال الدين يكذبون على الله ويكذبون على أنبيائهم ويكذبون على أنفسهم :

فقد كذبت على عيسى النصارى
كما كذبت على موسى اليهود

انه تساؤل انكاري يفجر في كيان الشاعر نقمة مكبوتة •• لا أكثر ولا أقل •• وليس استفهاما موضوعيا ينتظر الجواب ••• تساؤل فيه من الرحمة والأبوة والايمان ما فيه ، رغم التشكك الظاهر •••

هاذا موقفه أمام الله والدين ورجال الدين •• وهو موقف عقلاني لا تناقض فيه ولا تكذيب ولا مروق ••

أما الفرق الدينية والمذهبية وأقوالها ومعتقداتها المتشعبة الكثيرة فقد كانت لأبي العلاء خواطر حولها ـ لا مواقف ـ والخاطرة بنت اللحظة وحصيلة مزاج عابر تتأثر سلبا وايجابا وفق اللحظة وبمقدار ما يغيب العقل عن التحليل والاستنتاج والربط •• تارة يرى شواهد « جبر » لا يحققه

أرى شواهد جبر لا أحققه
كأن كلا الى ما ساء مجرور

وتارة يرى الشر في أصل النوع البشري

وان رددت لأصلي دفنت في شر تربة ••

وحين يقع في التجسيم لا يكون ذالك منه ايمانا

أو معتقدا بقدر ما هو لمحة عابرة أو استعراض تمثيلي لمختلف الآراء والمذاهب السائدة في عصره •• كأنه يريد أن يدلي بدلوه في كل مذهب وكل رأي ثم يغادره الى غيره معبرا عنه ببيت أو بيتين أو أكثر قليلا •• وكأنه يريد أن يتلهى في عزلته تلهيا فكريا يداعب هاذا ويغمز من قناة ذاك •• ثم ينتهي فاذا هو : لا أشعري ولا معتزلي •• ولا حشوي ، ولا جبري •• ولا أرسطاليسي •• ولا برهمي •• ولا علوي •• ينتهي كما بدأ •• أصيلا •• متفردا محتضنا لذاته •• لائذا بعقله •• سابقا لزمنه •• والكل بعد ذلك هباء وهراء :

وزهدني في الخلق معرفتي بهم
وعلمي بأن العالمين هباء

فلا تقليد •• ولا عدوى •• حتى في التثاؤب : يتثاءب وحده وعلى طريقته :

تثاءب عمر اذ تثاءب خالد
بعدوى فما أعدتني الثؤباء •••(١)

ولن تجده فيلسوفا الا في هاذا •• فاذا كان التفرد وتخطي الزمن والحداثة ورفض التقليد

---

(١) وهو يرمز بالتثاؤب الى التقليد الاعمى طبعا •

والسخرية من كل زيف وانحراف والتعبير عن كل ذالك بالكلمة الحرة المتحررة الموهوبة والموقف السليم والسلوك القويم ••• اذا كان كل هذا فلسفة فأبو العلاء فيلسوف وفيلسوف رائد ••

واذا كان التأمل البعيد واستشفاف ما وراء الحجب الصفيقة والقيم المتوارثة وتناول كل ذالك تناولا انسانيا رحيما •• واذا كان الحلم بمجتمع عقلي لانسان عاقل يبنيه على الحب والفضيلة •• واذا حلم طويلا بهاذا وأراده بكل جوارحه وامكاناته ثم رأى الحلم ينقلب واقعا فاجعا حيث لا أمل لما تمناه ولا ظل •• وراح يستنتج ان كل حلم بانسانية صالحة هباء وبمدينة فاضلة هراء •• والحياة مجتمع شرور ومستقر أوهام •• بل هي غابة تسرح فيها الوحوش من كل نوع ••• حتى اذا تجمعت كل أسباب الفاجعة أمام عينيه (وللقلب الشاعر عينان) راح ينفض يديه من حلمه الأثير وبدأ يتعاطى مع الفاجعة نفسها منطلقا ــ في أقواله وأفعاله ــ منها ، مغنيا آلامه في نشيج مرير معلنا : ان لا أمل ولا بعث ولا قيامة •• والحل ؟ الحل في ايقاف النزف •• والامتناع عن القذف في رحم الحياة •• كيلا لا تلد المأساة من جديد •• وهنا

.. يبرز شبح المرأة .. التي قدسها أما ومربية .. وتغنى بجمالها ـ ذات يوم ـ في بغداد واقبل على الدنيا من أجلها .. ها هو يراها مصدر الحياة في دورات تجددها اللامتناهية معتبرا اياها مسؤولة فيصب عليها لعناته طالبا عدم اتخاذها زوجة كيلا تلد البنين والبنات .. اذ ما دامت الحياة شقاء في شقاء .. وما دامت المرأة سر هاذا البلاء فلِمَ حياتها ولِمَ اتخاذها مصدرا للحياة وها هو يبدأ بنفسه فلا يتزوج كيلا ينسل .. ولا يسهم في تجدد المأساة ..

اذا كان كل هاذا فلسفة فأبو العلاء فيلسوف كبير ... ولتتخذ الحياة مجرى آخر وليكن العدم أفضل منها .. ما دامت قد جرحت كبرياءه وأذلت عنفوانه وحطمت حبه وقلبه .. ويا مرحبا بالموت بعد طول مغالبة ومكابدة ومعاناة .. لاكن أشواقه الجريحة لن تموت وصباباته الملتهبة لن تكبت الا الى حين .. وها هي تتجسد ـ في منتصف المجاهدة ـ وقبل الرحيل بربع قرن .. في رسالة الغفران ..

اذ ما هي رسالة الغفران ان لم تكن متنفسا رحبا للاشواق الدفينة والرغائب المكبوتة في أعماق هاذا الزاهد المجاهد الذي انتصر على الدنيا بعد حب

واقبال لاكن لواعجه لم تمت (١) وأشواقه لم تزل ولم يخف أوارها في سويداء قلبه • وها هي تجد مستراحا لها ومقيلا في العالم الأرحب : عالم الآخرة : ها هي الأماني الموءودة وصبابات الشباب الدفينة يلهبها صدى الشوق المغلول وصليل القيد الكثيف الذي كبل نفسه بالحرمان الثقيل •• ها هي وقد أطلق لها أبو العلاء العنان في حلم عجيب من أحلام يقظته أعان على تحقيقه في رسالة الغفران خيال أعجب ونفس تواقة الى عهودها الأول •• الى حقيقتها المحبة المقبلة اللاهية والتي حال العالم الاصغر والدنيا العاجلة من تحقيق أقانيمها الثلاثة (محبة ـ اقبال ـ لهو) فاذا بها تحياها من جديد وعلى الصورة التي أرادها لها حرمانه المسيطر وعزلته القاهرة •• فمن جحيم المحابس في المعرة الى جنة عرضها السماوات والارض تعج بالحركة وتصطخب بالحياة : عراك ، خصومة ، تشابك بالأيدي ، ملاحاة ، شتيمة ، رحلات صيد ، نزهات، خمر ، نساء ، أطباق لحوم ، حور عين (يسحرن ابن القارح لاكنه يميل عنهن لعلمه انهن من نساء

---

(١) انظر ابو العلاء المعري د• عائشة عبد الرحمن ـ بنت الشاطيء ـ ص ١٧٦ اعلام العرب رقم ٣٨ •

الدنيا ...) .

كما تعج جنة الغفران بحركة أخرى هي الحركة النفسية التي لا تقل صخبا و عنفا من الحركة الحسية : فمن اضطراب نفوس المحرومين ، الى حنين الموعودين الى خوف وحذر واغراء وانتظار وانفعال الى ... ويلف كلتا الحركتين نقد و سخرية علانيين بارعين . اليك مثلا واحدا على ذالك : يمضي بابن القارح ملك من ملائكة الجنة الى شجر الحور ، فيكسر ثمرة فتخرج منها حورية باهرة الحسن ، فيسجد اعظاما لله القدير ، ويخطر له وهو ساجد ان هاذه الحورية على حسنها ، ضاوية نحيلة ، فيرفع رأسه وقد صار من ورائها ردف ضخم يهوله . فيسأل الله تعالى أن يقصر عودها على قدر معين . فيقال له : « أنت مخير في تكوين هاذه الجارية كما تشاء » ..

لقد أصبح ابن القارح حر الارادة غير مجبر كما كان يعتقد في الدنيا وان الله هو الذي اراد له ذالك (لاحظ النقد الديني) كما أصبح خبيرا بمقاييس الجمال وقد بدا كأنه اعرف بها من ربه ... لفضوله وحرصه على أن تكون له جارية حوراء ممشوقة القد لا عيب فيها ..

هاذا مشهد من مشاهد جنة أبي العلاء القابع في سرداب المعرة المظلم ، مشهد مسرحي حسي يجسد اللذة و يداعب الجمال و يصحح المفاهيم و القيم ٠٠ الادبية و الدينية ٠٠ هاذا الأعمى الذي طالما حمد الله على العمى كما حمده غيره على البصر ، لا تجد في جنة « غفرانه » عاهة — من أي نوع — لقد انقلب الجميع شبانا أماليد أو حورا عين ٠٠ لعله قانون التعويض مرة أخرى ، وتبلغ بأبي العلاء سخريته في الرسالة الى درجة يخيل لنا معها بأنه لا يؤمن بكل ما رآه ابن القارح في الجنة أو النار من مواقف و أوضاع و أحكام ،لا سيما حين نربط بين سخريته و نقده هنا و بين بعض أبيات اللزوميات و الفصول و الغايات التي يظهر فيها الشك و السخرية و عدم الاطمئنان جليا و اضحا ٠

لاكننا نقول ان ما يظهر في رسالة الغفران من سخرية وشك وتجريح ما هو الا امعان بازدراء هاؤلاء الأدباء و اللغويين الذين لقيهم ابن القارح في الجنة ووجدهم لا يستحقون ذالك المقام الرفيع اذ وجدهم لا يزالون على حمقهم وسخفهم وتخاصمهم ، وليس شكا في الذات الالهية : في الرسالة عبث عقلي وآخر لغوي وآخر نقدي أدبي

لا أكثر ولا أقل ·· يعوض به أبو العلاء عما فاته صنعه في دنياه ··

وهو في كل ذالك العبث يأتي بالممتع حقا ·· وهاذا من غرائب فكر المعري وأسلوبه (١) ·· يملأ كيان هاذا المحروم بكل ما اشتهى ويعوضه عن كل ما فقد ·· ولم يكن أبو العلاء بحاجة الى كل هاذا الخيال العريض ليصف لنا ما تمناه وأحبه في الحياة بل نراه يصرح قبل « الغفران » وبعدها بأنه أحب النساء والاطفال ، والزواج وانجاب البنين والبنات ولاكنه أقلع عن كل ذالك وكرهه لأنه هو « الخسيس » الناقص الآلة ·· ولأنه لا يريد لهم يتما أو ثكلا أو ان يكونو مصدر عقوق :

لو ان بني أفضل أهل عصري
لما آثرت أن أحظى بنسل
فكيف وقد علمت بأن مثلي
خسيس لا يجيء بغير فسل !··

---

(١) يضيق المجال هنا في سرد روائع فكر وفن ابي العلاء في رسالة الغفران ، فالافضل الرجوع اليها ومطالعتها برمتها ،
المؤلف

ومن رزق البنين فغير نـاء
بذالك عـن نوائب مسقمات

فمن ثكل يهـاب ومن عقوق
وأرزاء يجئـن مصممـات

وينقلب السحر على الساحر ويصبح هاذا المحب كارها وهاذا الأب مؤثرا العقم على الايلاد والعدم على الوجود :

أرى ولد الفتى عبئـا عليه
لقد سعد الذي أضحى عقيما

فامـا أن يربيـه عـدوا
وامـا أن يخلفـه يتيما (١)

وامـا أن يصادفـه حمـام
فيبقى حزنه أبدا مقيما ..

وتراه لا يفتأ ينفي زهده ويلح على النفي .. فهو ليس بزاهد بمعنى التنسك والانقطاع عـن الدنيا .. انها مجاهدة .. محاولة قهر للرغبـات

---

(١) انظر : ابو العلاء المعري د. عائشة عبد الرحمن ص ١٨٠ وما بعدها ، سلسلة اعلام العرب رقم ٣٨ .

التي تزدحم في صدره •• وما أغزرها ، وللأماني العراض التي تملأ كيانه ، وما أكثرها •• ذالك لأنه كان في صراع دائم مع نفسه :

مهجتي ضد يحاربني
أنا مني كيف أحترس !••

فكيف يكون زاهدا مستسلما :

وقال الفارسون حليف زهد
وأخطأت الظنون بما فرسنه

ورضت صعاب آمالي فكانت
خيولا في مراتعها شمسنه

ولم أعرض عن اللذات الا
لأن خيارها عني خنسنه

وحين بلغت به المكابدة أقصى مداها والمجاهدة أقسى مراتبها وجد الخلاص من كل هاذه المعاناة بالموت •• والموت دون سواه •• وبدأ طيفه يراوده عن منامه ويقض عليه مضجعه الخشن •• ويزخر به شعره •• كل شعره •• حتى انه فكر يوما بالانتحار ، لولا انه أشفق من التبعة وخاف غوائل

السبيل بعد الموت ** » (١)

وهو يشير الى ذالك في رسالة الغفران : « قد كدت الحق برهط العدم من غير الاسف ولا الندم ، ولكنما أخشى قدومي على الجبار ** » (٢) فقد مل الحياة وطال به العمر ** فلم العيش دون آلة العيش ؟** ولم الصراع والكبت والحرمان ** ما دام الانسان مقودا برغمه الى البلى ** ولم لا يطلبه الانسان ويسعى اليه بدلا من انتظاره في كل لحظة ** حسبه لذة الانتصار على الموت بدلا من مرارة الاغتيال ** ولكن ** ليكن النصر للموت ** ولوعة انتظاره الطويل ** وليكن للشاعر الكبير نصر آخر هو أقوى من الموت وأبقى من العدم :

نصر تجسيده أملا يرجى وغاية تستطاب ***
نصر غنائه والهذيان به وتعميق الاحساس بمحنته •

وحين رأى أمه رثى نفسه ** وحين رثى أباه رثى آماله وأمانيه ** ومن خلال مراثيه كان يرثي ـ في الواقع ـ الانسانية كلها ** هاذه الانسانية

---

(١) ابو العلاء المعري د• عائشة عبد الرحمن ص ١٨٢ سلسلة اعلام العرب رقم ٣٨ •

(٢) رسالة الغفران •

التي لا تملك مع الموت الا أن تغيب فيه كأن لم تكن ·· ولا يبقى منها ما يتحدى الموت سوى : الفن ··· وأبو العلاء كان من بين الخالدين ·· لأنه كان فنانا كبيرا ···

أبو العلاء الأديب الملتزم :

عندما قلنا ان شيخ المعرة لم يكن منتميا الى عصره بمعنى الرفض والتنكر للقيم السائدة والتفرد، بل الى عصر آخر تحترم فيه انسانية الانسان وتقدر فيه المواهب حق قدرها لم نكن نقصد انه غير منتم الى مجتمعه وشعبه وأمته · حتى وهو ينقد القيم ويهجو الدنيا ويحقر الانسان كان يهدف الى اصلاح المعوج واخراج الانسان من حيوانيته وأنانيته اذا كان حاكما · ومن ذله وهوانه اذا كان محكوما مستضعفا ··

وبالرغم من عزلته وقسوته على جسده لم يكن هاربا ولا ناجيا بنفسه ولا ناسيا هموم أمته ومجتمعه · بل على العكس أصبحت ابوته أكثر اشراقا وحنانا وبات متحررا من علاقاته وانتماءاته، فيما لو ظل بين الناس · أصبح طليق التامل نافذ

البصيرة قادرا على التمييز والتشخيص ، حرا « من قيود الرغبة والرهبة » على حد قول بنت الشاطيء لا يخاف حاكما يحدد اقامته وقد حددها قبله ‥ ولا يخون حقا التماسا لرزق أو جاه ‥ ولا يلجم لسانه رياء وزلفى ‥ فهو ما باع الدنيا ـ على تعلقه بها ـ الا ليشتري كرامته ، وحرية رأيه وصدق كلمته ‥

المنطلق راسخ الاركان ‥ والرسالة جاهزة ‥ والأبوة ناضجة ‥ وحب المستضعفين في دمه ‥ والعصر الموبوء يرفده بكل صور القهر (١) والظلم والاستغلال ‥ وهو وحده في الميدان : وانهمرت الكلمة الصراح وتفجر الحرف ـ اللهب ‥

مل المقام فكم أعاشر أمة
أمرت بغير صلاحها أمراؤها

ظلمو الرعية واستجازو كيدها
وعدو مصالحها وهم أجراؤها

فكم قطعو السبيل على ضعيف
ولم يعفو النساء من الهجوم ‥

---

(١) بالاضافة الى القهر الكوني وجبرية الحياة مجيئا وذهابا ـ المؤلف.

وتراه ـ كالفارابي ـ يدعو الى مدينة فاضلة امامها نبي عادل ، أو فيلسوف حكيم :

متى يقوم امام يستقيد لنا
فتعرف العدل أجبال وغيطان

فقد عم الشر السهل والجبل • والحجاز « عن الخيرات محتجز » و « تهامة معدن التهم » و « الشام شؤم » و « ليس اليمن في يمن » و « يثرب الآن تثريب » ••• ذلك لأن من يسوس الامور لا عقل له ولا ضمير :

يسوسون الأمور بغير عقل
فينفذ أمرهم ويقال : ساسة ••

أما فقهاء الدين وواعظوه فماهرون ماكرون •• يحرمون الخمرة على الناس عند الصباح ويجاهرون بشربها عند المساء فلا خجل ولا حياء :

رويدك قد غررت وأنت حر
بصاحب حيلة يعظ النساء
يحرم فيكم الصهباء صبحا
ويشربها على عمد مساء
تحساها ومن مزج وجرف
يعل كأنما ورد الحساء

يقـول لكـم غدوت بـلا كسـاء
وفي لذاتهـا رهـن الكساء !..

واذا كان المصلي يقيم الصـلاة ليستر شروره وآثامه .. فترك الصلاة أفضل ...

اذا رام كيـدا بالصلاة مقيمهـا
فتاركها عمدا الى الله أقرب ...

وسكنى الصوامع ليست دليلا علـى النسـك والتقى :

لعمـرك مـا في عالـم الارض زاهد
يقينا ولا الرهبانأهل الصوامع...

وشكوى المظلومين تنقلب أدعية حرى يصعدونها الى السماء فتستجاب سريعا :

خف دعوة المظلوم فهـي سريعـة
طلعت فجاءت بالعـذاب المنـزل
عزل الأمـير عـن البلاد وما له
الا دعـاء ضعيفهـا مـن عـازل
لا شـيء في الجـو وآفـاقـه
أصعـد مـن دعـوة مظلـوم

والخير ليس في صيامك أو قيامك أو تصوفك :

ما الخير صوم يذوب الصائمون له

ولا صلاة ولا صوف على الجسد

وانما هو ترك الشر مطرحا

ونفضك الصدر من غل ومن حسد

أما المذاهب فهي التي أضعفت الدين وأفسدت اليقين حين وظفت لخدمة الرؤساء :

انما هاذه المذاهب أسبا

ب لجلب الدنيا الى الرؤساء

كالذي قام بجمع الزنج بالبصر

ة والقرمطي بالاحساء

ما الحل اذن وما الدواء في خضم هاذا البلاء ؟

الموت هو الحل ما دام الظلم والدجل والاستضعاف وهدر الكرامات والأنانيات هي البضاعة الرائجة ..
وما دام الضعيف المستضعف قابلا قانعا لا يهتز ولا يتحرك ولا يثأر .. فليثأر له وليتكلم بلسانه وليعبر عن وجدانه :

لعل الموت خير للبرايا

وان خافو الردى وتهيبوه

أطاعو ذا الخداع وصدقوه

وكم نصح النصيح فكذبوه

وغير بعضهم أقــوال بعض
وأبطلت النهــي ما أوجبوه

صحبنـــا دهرنا دهرا وقدما
رأى الفضـــلاء ألا يصحبوه

الى آخر هاذه الصيحات والنقمات والانتقادات التي ما كان لغير أبي العلاء أن يصعدها ندام ثائرا حينا •• ودعاء رحيما حينا آخر •• وسخرية مرة أحيانا •• بكل الصدق وكل الايمان ••

أسلوبه الأدبي :

شيء واحد أساء الى أبي العلاء أديبا وشاعرا هو : التحذلق التعبيري واللغــوي أو ما يسمــى بالفرنسية Préciosité (١) وهو آفة بقدر ما هو ميزة : به يغل الأديب أو الشاعر يدي أدبـه

---

(١) يذكرني ابو العلاء بالاديب المسرحي الفرنسي المشهور جان جيرودو Jean Jiroudou (١٩٤٤) فقد كان متحذلقا ورمزيا معقدا وقد عانينا في ترجمة اهم اثاره الى العربية الشيء الكثير لا سيما : سدوم وعمورة ومجنونة شايو ولن تقع حرب طروادة والكترا ،

ويثبط همة أسلوبه ويثقل جناحي خياله ويصبح الأدب ـ خاصة الشعر ـ الهية لغوية .وعلى الأصح أحجية مطلسمة تستدعي من القارىء ـ هاذا اذا لم ينفد صبره ـ أن يفتح القواميس باستمرار ليفهم المراد ويفك اللغز ٠٠ غير ان الاديب المتحذلق اذا كان موهوبا يستطيع أن يخفف من تحذلقه بما يسبغه على أسلوبه من رمز وخيال وما يضمنه من فكر ٠٠ وهو القائل : يقول أبو العلاء

لا تقيد علي لفظي فاني
مثل غيري تكلمي بالمجاز

وهاذا ما استطاع المعري أن يفعله فوفق أحيانا كثيرة ولم نعد نستثقل ظله في اللزوميات مثلا أو رسالة الغفران فقد شغلنا بأشياء أخرى ممتعة كشطحات الخيال والسخرية البالغة والدعاب المضحك (١) ٠

---

(١) يقول طه حسين : قد نسرف على انفسنا وعلى الفن الادبي ان ظننا ان شعر اللزوميات جيد كله من الناحية الفنية الخالصة وانما المحقق ان الجيد من شعر اللزومات قليل يمكن ان يستخلص في مجلد لطيف يجمع الى الجمال الفني خلاصة الفلسفة العلائية. انظر كتاب « مع ابي العلاء في سجنه طه حسين ص ١٣٢ وما بعدها دار المعارف ١٩٦٣ ٠

والحوار الشيق والوصف والتمثيل والروح الأبوية والمعاني التأملية البعيدة حتى نسينا (في الرسالة) كل ما شحنه من مماحكات لغوية وجدل بيزنطي بين الأدباء واللغويين القدامى حول كلمة واحدة أو قاعدة معينة .. وكذالك حالنا مع اللزوميات (١) وسقط الزند .

كما يشغلنا المعري بكثرة التصوير الحسي وحب الاستشهادات المختلفة والولوع بالتحدي واظهار البراعة وكثافة المعرفة والذكاء الحاد في ملاحظة أوضاع الحقيقة التي يعمد الناس الى قلبها أحيانا وفضح كل ذالك بالسخرية الجارحة حينا والدعابة اللطيفة حينا والنقد والتصحيح بأستاذية ملحوظة في جميع الأحيان ..

واذا زعم العقاد أن رسالة الغفران « ليست بالبدعة الفنية ولا بالتخيل المبتكر » .. فان الباحث المعروف ادوار اميل البستاني يرد عليه قبلنا قائلا : « فلو أخذنا بهاذا المقياس (مقياس العقاد) ونفينا الخيال الا عن الذين أتوا بصور

(١) مطالعات في الكتب والحياة ص ٧٨ .

لا تحاكي شيئا ولا يشبهها شيء ، ولا تذكر القارىء بشيء ، لأسقطنا من مرتبة الخيال جميع شعراء الارض (١) » ٠

ونحن نقول ان هاذا الخيال التصويري الحسي ديناميكي حي ومتحرك تسيره الروح العلائية الساخرة المميزة والرؤية النافذة الى صميم الاشياء والاشخاص وحتى الألوان نفوذا لا يستطيعه المبصرون من الشعراء ٠ ولولا الأستاذية اللغوية التي أثقلت هاذا الخيال لقلنا ان أبا العلاء قد جاء بالمعجز حقا في تصوير الجنة كما يشتهيها المؤمنون ٠٠ صحيح ان كل ما فعله أبو العلاء هو انه (استطرف شيئا تليدا » كما يقول طه حسين غير ان « عميد الأدب » العربي في الثلاثينات غاب عن باله ان « استطراف التليد » عملية داخلة في صميم الصنيع الفني لا سيما حين يفعل ذالك أديب موهوب وشاعر مبدع كأبي العلاء بحيث يخرج القديم على يديه وكأنه بعث من جديد حيا مشعا مشحونا بخصائص الشاعر الذاتية من حيث التصور والفهم والذوق

---

(١) ابو العلاء المعري - متأمل في الظلمات ادوار امين البستاني ص ١٤٧ سلسلة المصابيح - بيت الحكمة - بيروت ١٩٧٠ ٠

يسيره عقل وروح جديدان ويطفي عليــه أسلوب فريد • زد على ذالك ان أبا العلاء استطــاع في رسالة الغفران أن يرتفع بالأسطورة الى مستوى الاحتمال والامكان وأن يضمنها فلذات من الاشارات الادبية والتاريخية والعقائدية فيجعلها واقعا مماشا في ثوب أسطورة ، او أسطورة في ثوب واقع (١) •• واذا الكل يضج بالحياة ••

حتى الحروف والمقاطع والمفردات والعبــارات والأسباب العروضية والروي والقافية لها في فمه مذاق خاص يلوكها ويتلذذ بها كسكرة تحت عرق لسانه •• لاكنها سكرة لا تذوب نهائيا بل تبقى تمده بالحلاوة ما شاء ••• وهي أحيانا تنهمر على أذنيه انهمار الحياة في العروق أو تضج وتصطخب كما السمفونية ولا نشاز •• أو تتجســد لــه في الظلمة الدامسة المحيطة به كائنات حية : تحس ، تفكر ، تتمنى وتتألم •• اسمعه يسخر على طريقته بعلماء الصرف والنحو :

---

(١) انظر رسالة الغفران : منزل الحطيئة في طرف من اطراف الجنة •• واشباه ذلك • ص ٣٠٧ •

اتت علــل المنــون فمــا بكاهم
من اللفظ الصحيــح ولا العليــل

ولــو ان الكــلام يحس يومــا
لكــان له وراءهــم أليــل (١)

وحين يتحرر أبو العلاء من « العقدة اللغوية » في شعره أو قبل أن « يشرب عقله الحائر ماء الشعر ورونقه (٢) » وكان ذالك في مراحل تفتق شاعريته الأولى ، نجده ينطلق بطبعه على سجيته ، وبأسلوبه على سهولته وعفويته مع عناية ملحوظة بهندسة التعبير لجهة بلاغته كالتقديم والتأخير والنداء وتجاهل العارف والطباق دون اكثار أو تعمل أو تعقيد .

نلاحظ ذالك بوضوح في سقط الزند وهو من بواكير أبي العلاء الشعرية حيث ينساب الشعر انسيابا أو يضج ضجيجا حسب انهمار العاطفة وصخبها وهي عاطفة جياشة صادقة في الحالتين . وخير مثل على ما نقول قصيدته الرائعة :

---

(١) دائرة المعارف ج٤ ص ٤٦١ د. جبور عبد النور .
(٢) على حد تعبير ادوار امين البستاني .

غير مجد في ملتي واعتقــادي
نوح بــاك ولا ترنم شــادي

فهي في ميزان الفن قطعةفنية خالدةخلود الصدق والعفوية والتأمل الفلسفي في حقيقة الحياة والأحياء ·· قطعة ارتفعت عن مناسبتها الحزينة الخاصة الى أن أصبحت مرثاة للانسانية كلها ··

كانت رثاء لاحد أصدقاء أبي العلاء ولداته (١) ·· فاصبحت رثاء لكل انسان ولكل وجود ·· كل ذالك في ترابط توليدي مدهش بين الافكار واندفاق للمشاعر المأساوية التي يحس بها الشاعر احساسا عميقا وصادقا ·· والمدهش في هاذه المرثــاة ان الأسلوب فيها لا يطغى مطلقا على المعاني فلا تعقيد ولا تله بروي أو قافية أو غير ذالك مما سنراه في اللزوميات ومصنفات العزلة العلائية ·· ومن هنا استنتج النقاد المعاصرون صدق العاطفة فيها ولم يبدو أبا العلاء ينصرف عنها الى العقل وتعقيداته اذ لا يزال العقل العلائي ــ هنا ــ في بدايات تطلعه ومعرفته وغناه · فانصرف شاعرنا بكليته العاطفية

(١) ويدعى ابا حمزة وهو فقيه من فقهاء المذهب الحنفي ، خطيب يدعو الى الخير وراويه ثقة ، وناسك ··

الى صديقه يرثيه أصدق الرثاء وأشده وقعا على كل نفس ٠٠ فنجح في هاذا كل النجاح وحلـق في أجواء التأمل الفاجع بمصير الانسان والانسانية ، وصاغ هناك حكمته التي بلورها ومسحتها العاطفة بزيت الصدق والمشاعر النبيلـة فأحسسنا كأنهـا مرثاة لكل واحد منا فأشجانا ٠٠ و بكى و أبكى (١) !

العقل امام بل نبي :

مرة أخرى يتجنى الباحثون ، بعض الباحثين ، على أبي العلاء فيسلبونه حقا نحاول نحن هنا أن نرده اليه ٠٠ وهو حقه الصريح بلقب فيلسوف أو على الأقل متفلسف ٠

فلسفة باسكال تبدأ في اثبات انيته بالكوجيتو الشهير : أنا أفكر اذن أنا موجود

وأبو العلاء قبل باسكال بأكثر من ألف سنـة أحس بانيته وبوجوديته حين ألح على امامة العقل ونبوته في فهم كل وجود والتوصل الى كل حقيقـة حتى حقيقة الدين ان لم تكن خاضعة للعقل فهي

---

(١) انظر الى هاذه المرثاة في المنتخبات المثبتة اخر الكتاب ٠

ليست بحقيقة • وحين تعاملت الغوغاء بالدين وحدها ونأى العقلاء عنه أو أدعياء العقل في زمانه تمسك هو بعقله ورفض الدين كما فهمه المتاجرون به أو كما تمسكت به الغوغاء تمسكا ايمانيا أعمى •• ثم هاذا التفرد العلائي باحتضان الذات والانطلاق في فهم نفسه وحقائق وجوده من خلال العقل لا النقل أليس في هاذا اثبات لانيته أو هويته والحاح عليها ؟!

صحيح ان باسكال فيلسوف وصاحب المنهج والطريقة الرائدين ، لاكن أبا العلاء بايمانه المطلق بالعقل يبدو لنا فيلسوفا ـ ولو بغير طريقة أو نهج ـ لا سيما حين تخلى كثيرون من فلاسفة الاسلام عن العقل قبل أبي العلاء وآمنو بالحدس أو الفيض طريقا الى المعرفة الحقيقية كالأفلاطونيين والأفلوطينيين والمتصوفة ، والاشاعرة • وبعده كالغزالي وسائر الفرق الاسلامية المتأثرة به • هاذه الفرادة لأبي العلاء من بين أكثر الشعراء والفلاسفة العرب تهيب بنا الى الوقوف طويلا أمام هاذا الأعمى ـ البصير وهاذا الشاعر المتأمل الفيلسوف ، اذ ليس عيبا على المفكر ـ الشاعر ، أو الشاعر ـ المفكر لا فرق ، ألا يكون له نهج معين أو موقف موحد امام

قضايا الله والطبيعة والانسان والمجتمع والمصير وحقيقة النفس : مبدأها ومنتهاها ..

حسبه وحسب أبي العلاء انه كان فيلسوفا من نوع آخر : نوع جديد .. غير تقليدي.ولا اتباعي يرى في العقول اليونانية أو العقل الأرسطي خاصة منتهى الابداع فيقف عندها أو عنده ، وقفة تلميذ خاشع أمام أستاذه متهيب .. لا ينبس الا بما يقوله أستاذه ولا يتحرك الا باشارة منه ولا يفكر الا بعقله ..

لقد تعالى أبو العلاء عن كل هاذا وفهم الوجود والموجود وجميع الحقائق بعقله هو ـ وعلى طريقته الخاصة ـ لا بعقول الآخرين مهما كانو .. انه بتعبير آخر فيلسوف انتقائي يعجبه هاذا المذهب فيقول به .. ويحلو لعقله ذاك فيؤمن .. ثم ان وجده ـ بعد التحليل العقلي الاخير ـ غير صالح أو فاسدا رفضه ونادى بغيره وهاكذا هو بين انتقاء واختيار وغربلة ، يبرز دائما فوق الجميع وبحرية مطلقة وفرادة قل نظيرها ..

ونحن اذا فهمنا الفلسفة فهما كلاسيكيا محدودا وانها طريقة ونهج وقدرة على التجريد الذهني

والاستقراء والمنطق سقط تحت الغربال جميع الفلاسفة القدامى ما عدا أرسطو ٠٠وفي النهضويين ما عدا باسكال ٠٠ وعذرا من جميع المقتبسين والمقلدين من فلاسفة المسيحيين والمسلمين واليهود٠

أما اذا اعتبرنا الفلسفة بالمقياس الجديد ــ نظرة صائبة الى الوجود والموجود مجردة عن الهوى ٠٠ عقلانية باستمرار٠٠على تخلخل أحيانا واضطراب ولاكن على اخلاص وفرادة واصرار ٠٠ فان من كانت هاذه صفته وذاك اتجاهه فهو فيلسوف ٠٠ شاء التقليديون أم أبو ٠٠٠ لا سيما اذا راعينا شؤونه وعصره وخصوصيته ٠

يقولون ان « فلسفة » أبي العلاء لم تكن تخلو من الخيال والعاطفة ٠٠ وقبله أفلاطون لم تكن تخلو فلسفته من الخيال والعاطفة والأسطورة ، مما جعل تلميذه أرسطو يشن عليه حربا لا هوادة فيها ولاكنه رغم ذالك لم ينزع عنه صفة الفلسفة ٠٠

ترانا نغالي ونشتط في هاذه المقارنة أم ماذا ؟ لا شك ان التقليديين من المؤرخين وأصحاب الافكار الجاهزة سلفا ، سوف ينكرون علينا هاذا التطاول

على عمالقة الفلسفة في الشرق والغرب حين نقارن بينهم وبين أبي العلاء ولو من زاوية واحدة : زاوية التأمل البعيد في الكون والكائنات والنظرة الصائبة فيها : صائحين في وجهنا : هاؤلاء أصحاب نظام ومنهج وموقف معروف ومبادىء جاؤو بها فاين نظام صاحبك ومنهجه وموقفه ومبادئه ؟

نظام صاحبي ـ أولا وبكل بساطة ـ انه كان صادقا مع نفسه مخلصا لوحي عقله • ومنهجه انه كان مبدعا لا مقلدا وانتقائيا لا خاضعا أو مسيرا • وموقفه : انه كان ثائرا انقلابيا ، كل حقائق الوجود لديه قابلة للتغيير والنقد والسخرية أحيانا •• لا شيء ثابتا عنده •• لا مقدسات •• لا حقائق الا ما خضع لسلطان العقل والعقل وحده (١) •• حتى اذا عجز العقل عن ادراك حقيقة ما فليس هاذا عجزا من العقل في حد ذاته بل هي مرحلة تطور بلغها العقل في سيره الواثب ونموه المطرد ولم يستطع معها ادراك تلك الحقيقة ادراكا تاما • وسياتي حين من الدهر على هاذا العقل يصل فيه الى كل شيء ويدرك كل حقيقة •• أليس العقل نبيا في نظر

---

(١) الا يذكرنا ابو العلاء بالفيلسوف الفرنسي الساخر فولتير ؟

أبي العلاء ؟ والنبوة جزء من الألوهة أو شيء قريب منها ..

أما مبادئه : فليست من النوع التجريدي الاستقرائي الذي يصوغ العموميات من الخصوصيات بل ان مبادئه تجسيدية وبكلمة أصح: للمعري آراء ومبادىء منتزعة من صميم الواقع المعاش والعقائد السائدة : يتعامل معها .. يحاورها .. يرفضها .. يعلو عليها مكونا له مبادىء مقابلة هي النقيض دائما ..

ثم هو فيلسوف لأنه كان من دعاة العقل مبشرا بامامته ونبوته في عصر فقدت فيه القيم وشوهت الحقائق .. واستبعد العقل .. بل استعبد ..

بالعقل حمى حريته وكرامته وبه سخر من المقلدين وتعالى على الظالمين والدعاة ، وبه فضح المزيفين والمتاجرين .بالانسان وبالدين .. تبعه قائدا واماما ومستشارا بل نبيا :

كذب الظن لا امام سوى العقل
مشيرا في صبحه والمساء

فاذا ما أطعته جلب الرحمة
عند المسير والارساء

ـ أيها الغران خصصت بعقل
فاسألنه فكل عقل نبي

ـ فشاور العقل واترك غيره هدرا
فالعقل خير مشير ضمه النادي ..

ويعجبه من أرسطو منطقه وبرهانه فيدعو اليه والى اجتناب ما يبطله :

ولا تصدق بما البرهان يبطله
فتستفيد من التصديق تكذيبا

ويربط أبو العلاء الفساد في المجتمع الى عدم الاصغاء لصوت العقل واتباع الهوى والغرض .. أليس هاذا هو سبب الفساد في كل عصر ؟ ... والمنجمون السحرة ـ لا علماء الفلك ـ الذين يرجمون بالغيب : هاؤلاء يسيئون الى العقل كثيرا حين يبطلون دوره الاوحد في فهم حقائق الأمور :

سألت منجمها عن الطفل الذي
في المهد كم هو عائش من دهره ؟

فأجابها مئة ليأخذ درهما
وأتى الحمام وليدها في شهره ..

لاحظ السخرية التي لا يتخلى عنها أبو العلاء في كل ما ومن ينقد ..

أفلا يحق لنا أن نسميه بعد الجاحظ فيلسوف السخرية في الأدب العربي ؟

اسمعه يتابع ساخرا ومشفقا في آن :

شكا الأذى فسهرت الليل وابتكرت
به الفتاة الى شمطاء ترقيه

وأمه تسأل العراف قاضية
عنه النذور لعل الله يبقيه

وأنت أرشد منها حين تحمله
الى الطبيب يداويه ويسقيه ..

انه يؤمن بالعلم ويهزأ من العرافين والسحرة الذين يستغلون سذاجة العوام ويوهمونهم ان الرقى والنذور تشفي الامراض .. كما يهزأ بالذين قالو ان السودان اختصو باللون الاسود لأن جدهم

حام دعا عليه أبوه نوح فاسود لونه ٠٠ وقد سبق بهاذا ابن خلدون بنحو أربعة قرون :

ما اسود حام لذنب كـان أحدثه
لكـن غريزة لون خطهـا الملـك

أما في الماورائيات وبعض أسرار الحياة كخلود النفس والحساب والبعث فان العقل يدركها على نحو من التجريد أو هو يفهمها فهما نظريا ٠٠ أي يخضعها للقوانين العامة وبالتالي يستطلقها اذا صح التعبير ٠٠ لاكنه لا يحسم فيها ــ كما يفعـل في المحسوسات ــ بل يحدس ٠٠ يظن ٠٠ يطمئن ايمانه ويرضي فضول العقل دون أن يملأه يقينا :

سألتمـوني فأعيتنـي اجابتكـم
من ادعى انـه دار فقد كذبـا

أمـا اليقـين فـلا يقـين وانمـا
اقصى اجتهادي أن أظن واحدسا

غير ان هاذا لا يعني أن يستبدل العقـل بأداة أخرى ــ كما فعل الغزالي والمتصوفة والاشراقيون اجمالا ــ وظل أبو العلاء مؤمنا بالعقل معتمدا عليه رغم بعض قصوره ٠٠ وهاذه ميزة علمية فلسفية

تضعه خارج عصره وتقربه من الفلاسفة العقلانيين النهضويين ٠٠

وان عقلا لا يرفدك بكل شيء ولا يقدم لـك حلولا لكل قضية أو جوابا عن كل سؤال وتبقى تلح عليه وتستنجد به ولا تلوذ بغيره ٠٠ ان عقلا كهاذا ليشقي صاحبه ويضنيه ٠ وأبو العلاء شقي بعقله واضناه ٠٠ حين جعله اماما فما هداه ونبيا فلما خلصه أو شفاه ٠٠ لاكنه ما تنكر له ولا كفر به ـ كغيره ـ بل ظل يطلب منه الجواب ٠٠ ولا جواب ! ٠٠ انه شقاء أصحاب العقول أمام المجهول ٠٠ وما أمره ! ٠ ويعجبني قول للباحث نجيب مخول في هاذا المجال : « شقاء الوجود في الوجود دواؤه ، وشقاء الحياة في الحياة شفاؤه ٠ لكن الوجود والحياة شيء وفهم الوجود والحياة شيء آخر ٠ الوجود سخرة ، ان شئت ، يمكن الانسان تحملها ٠ أما محاولة فك لغز الوجود والحياة فسخرية لم يتمكن الانسان ، حتى الآن ، من الاقلاع عنها (١) » ٠

واذا كان المجتمع قد فسد في أيامه فلأن الناس

---

(١) انظر كتاب : الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ١٩١ نجيب مخول منشورات مكتبة الطوان ـ بيروت ١٩٧٠ ٠

ـ حكاما ومحكومين ـ لم يعملو العقل في تدبير شؤونهم ولم يصغو الى ندائه في التعامل والتعايش وتفسير القيم والقوانين •• وكان البديل : سيطرة العواطف والأنانيات والمصالح الخاصة ••

انها الآفة المستمرة حتى يومنا هاذا : تعطيل دور العقل ••

ومن هنا نجح أبو العلاء في نقد كل فساد والهزء بكل شاذ ••

وفي رأي أحمد أمين ان سبب نجاح أبي العلاء يعود الى أمرين :

الأول : ان الأمور الاجتماعية والاخلاقية التي نقدها هي من صميم اختصاص العقل : « فالعقل أداة صالحة لربط الاسباب بالمسببات • والأمور الاجتماعية والاخلاقية تجارب تحدث فتحدث نتائجها تظلم المسؤولين والحكومات فتسوء حال الأمة وتعدل حالها •••

والسبب الثاني : ان ناقد هاذه الأمور متمتع بكثير من الحرية ••• » الخ (١) •

---

(١) انظر كتاب مقام العقل عند العرب • ١٥٣ قدري حافظ طوقان •

العقل امام الله :

لم يكن شك المعري في الماورائيات ناتجا عن جحود لوجود الله •• بل لأن ستائر الغيب والمصير كثيفة لا يستطيع نور العقل أن يخفف من كثافتها وبالتالي فلا يقين بل شك مؤقت أي تعليق حكم •• الى أن يهتدي العقل يوما في تطوره وتساميه ••

أما الله فلا شك في وجوده لأن العقل هو الذي يهدي اليه ويدل عليه لا الأديان ولا الانبياء ••• العقل يحتم أن يكون لهاذا الفلك الدائر بانتظام مدبر قدير أحكم قوانين دورانه •• ولهاذه المخلوقات خالق عظيم « خلق الانسان في أحسن تقويم » وخلق لكل شيء قوامه ونظامه •• وهاذا ما قالته الفلاسفة وأكدته الحكماء :

فلك يدور بحكمة ولـه بلا ريب مدبر

- فالهلال المنيف والبدر والفرقد والصبح والثرى والماء هاذه كلها لربك ما عابك في قول ذالك الحكماء

أمام كل هاذه العظمة يقف ـ بل يجب أن يقف ـ العقل خاشعا مقدسا والانسان محتسبا منيبا •• فالله يعرف بالدليل العقلي واستقراء

حقائق الأشياء ٠٠ أما كيف هو وأين هو وما صفاته فامور لا طاقة للعقل بها ٠٠ وقد ضل ضلالا كبيرا كل من بحث في ذالك كالمعتزلة والأشاعرة وعلماء الكلام عموما وفلاسفة الاسلام خصوصا حين قاسوه على ما يعرفون من صفات الانسان ٠٠ فانتهو الى خبط وعسف وكذب :

أما الاله فامر لست أدركه
فاحذر لجيلك فوق الارض اسخاطا

يخبرونك عن رب العلى كذبا
وما درى بشؤون الله انسان

والله أكبر لا يدنو القياس له
ولا يجوز عليه كان أو صارا ٠٠

فالاه أبي العلاء سر يعلو على كل بحث ويستغلق على كل فهم لاكنه يعرف من خلال مخلوقاته ٠٠ انه الاه منطقي ـ كالاه أرسطو ـ وليس الاه الاديان ٠٠ أو كما فهمه علماء الكلام ٠٠

أما العناية الالاهية أو ما يسمى بالأجنبية La grâce divine فقد فهمها أبو العلاء فهما فلسفيا خاصاً ٠ فالله لا يهتم بجزئيات الامور ولا

بالأفراد أشرارا كانو أو أخيارا ·· وحين يقع الظلم أو ينزل الخير في بلد فليس لأن فيها ذالك الشرير أو هاذا الخير·· بل لأنها أقدار مقدرة وقوانين محكمة ونواميس تجري الطبيعة بموجبها، وحين يقع المقدور فليس لعقاب الافراد أو ثوابهم ، اذ لا شأن لهم كافراد في نظر الله :

تورعو يا بني حواء عن كذب
فما لكم عند رب صاغكم خطر
لم تجدبو لقبيح من فعالكم
ولم يجئكم لحسن التوبة المطر
ـ وانما هي أقدار مرتبة
ما علقت باساءات واجمال

وهو ينكر الجبرية ويقول بحرية الارادة الانسانية كما قالت المعتزلة لأن ذالك يتنافى مع العقل ومفهوم العدالة ولا يجوز على الله أن يجازي المجبر ·· تماما كما قالت المعتزلة :

ان كان من فعل الكبائر مجبرا
فعذابه ظلم على ما يفعل

اما أبياته الثلاثة الشهيرة :

قلتم : لنا خالق عليم
قلنا : صدقتم ، كذا نقول

زعمتموه بلا مكان
ولا زمان ، ألا فقولو

هاذا كلام له خبيء
معناه ليست لنا عقول ..

فكل ما أراده بها هو ألا يخضع الله لمقاييس الزمان والمكان والحيز والأين والكيف الى ما هنالك (قاطيغوريساس) من المقولات الأرسطية العشر التي تعين صفة الشيء وبالتالي Catégories وجوده .. بل أراد له ــ كما أراد الدين ــ أن يكون فوق الزمان والمكان وخارج كل امكان .. ازليا أبدياً لا بداية له ولا نهاية (١) .

أما انكاره لبعث الرسل والأنبياء والوحي فتهمة لم نر لها ما يبررها سوى انها حكم متسرع على بعض أبيات للمعري يحذر فيها من الجدل في بعث الأنبياء وارسال الرسل وتحكيم العقل في القضية :

---

(١) للتوسع انظر : الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ١٩٩ .

قد طال في العيش تقييدي وارسالي
من اتقــى الله فهــو السالم السالي
وارقب الأهــل في عســر وفي يســر
واتــرك جدالك في بعــث وارسال

والتحذير من الجدل في ذالك لا يعني الانكار ..
وانما هو ـ كما يقول طه حسين ـ « غير مطمئن الى النبوات وهو محتاط الى اعلان شكه فيها (١) ».
وفي الفصول والغايات يثني أبو العلاء على النبي محمد أكثر من عشرين مرة ويستشهد بأحاديثه وكلماته ..

أما الطقوس الدينية والفرائض فقد يعمل بها ويدعو اليها ما عدا الحج ... وعلى كل حال فهو معفي منها كلها لو أراد بموجب الشريعة الاسلامية القائلة بصريح الآية « ليس على الأعمى حرج ولا على المريض حرج » .. وما دام أبو العلاء مؤمن بالله ايمانا عقلانيا حرا فلنغفر له بعض خطأه الذي حلل لنفسه فيه ما لا يجوز حين هجا الانبياء

---

(١) مع ابي العلاء في سجنه طه حسن ص ٣٠٠ دار المعارف بمصر ١٩٦٤ .

وتمادى في ذالك ·· نغفر له لقاء ايمانه بالله ··
ولعل هاذا الذي صرح به كان نتيجة سورة غاضبة
وتشنج لم يدم طويلا :

ولا تحسب مقــال الرسل حقــا
ولكــــن قــول زور سطــروه !!

وكــان النــاس في عيــش رغيــد
فجــاؤو بالمحــــال فكـــدروه

-أفيقــو أفيقــو يــا غــواة فانما
دياناتكــم مكــر مــن القدماء

أرادو بها جمــع الحطام فأدركــو
وبادو فماتت سنــة اللؤمــاء !!

أي حطام هو هاذا الذي جمعه الانبياء الزاهدون
يا أبا العلاء ؟!! ·· لاكنه هذيان الشاعر الحائر
في لحظة من لحظات ضيقه وتبرمه برجال الديــن
الذين جعلوه يكفر حتى بالدين نفسه لكثرة ما رأى
وسمع من ظلمهم وكيدهم وابتزازهم وتزويرهــم
للحقائق ·· هاذا المروق والكفر الصريح لا يشكل
موقفا نهائيا بل هو حالة ·· وحالة وجدانية عابرة
سرعان ما يعود عنهــا الشاعر الى دنيــا التوبــة

والاعتراف والرضى العقلي ٠٠ أو على الاقل الى دائرة الشك وتعليق الحكم ٠٠ فهل نحاسبه على الحالة أم على الموقف ؟ نترك الجواب للذين رموه بالكفر والزندقة قدامى ومحدثين قبل أن ينظرو الى أنفسهم وحال دينهم ورجال دينهم ٠٠ ثم لعله قصد الأديان الوثنية ٠٠ من يدري ؟

كان يصوم ويصلي ويزكي ٠٠ ثم ألم تكن حياته كلها صوما (١) وصلاة وزكاة وضراعات آناء الليل وأطراف النهار ؟! وأي مال فائض يزكيه ٠٠ زكاته كانت مقاسمته خادمه نصف ايراده الذي لم يكن يتجاوز الثلاثين دينارا ٠٠٠ زكاته كانت عطاؤه، وعطاؤه كان أدبه وعلمه وأبوته وعطفه على تلامذته ورواد مجلسه ودعوته الحارة الى احترام انسانية الانسان المستضعف والحيوان المستهدف،حتى أديم الارض له من أبوته نصيب ٠٠٠

وما رأيك بانسان يصوم طول عمره عن الدنس والاثم ثم يرى في الموت عيد فطره ؟!٠٠٠

---

(١) انا صائم طول الحياة وانما فطري الحمام وعند ذاك اعيد،،

العقل أمام الانسان والنفس الانسانية :

يرى أبو العلاء ان الانسان جزء من الله و نور من أنواره ، فلا بد والحالة هاذه أن يكون مثل هاذا الانسان قديما خلقه . أقدم بكثير مما قالته الكتب وجاء به الرسل . والافلاك التي نسبو اليها العقول لم تكون أقدم من الانسان ؟

ومولد هاذي الشمس أعياك حده
وخبر لب انه متقادم

وما آدم في مذهب العقل واحدا
ولكنه عند القياس اوادم

دائما العقل والقياس هما اللذان يرشدان أبا العلاء الى حقيقة الاشياء لا المعروف أو المورث من أقوال الغير حتى ولو كان هاذا الغير نبيا مرسلا .. وهو يلتقي مع الفلاسفة في القول بقدم العالم :

خالق لا يشك فيه قديم
وزمان على الأنام تقادم

جائز أن يكون آدم هاذا
قبله آدم على اثر آدم

ولقد سما حتى على افلاطون في مسالة التناسخ حين اعتقد هاذا الفيلسوف هو والمتاثرون بـه ان النفس تنتقل من جسم الى جسم لتتطهر •• فحذر قائلا بشيء من السخرية الهادئة :

يقولون ان الجسم تنقل روحه
الى غيره حتى يهذبها النقل

فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة
اذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

وليس جسوم كالنخيل وان سما
بها الفرع الا مثلما نبت البقل

أو بشيء من الرثاء المر :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة
وحق لسكان البسيطة أن يبكو

يحطمنا ريب الزمان كأننا
زجاج ولاكن لا يعادله سبك'

كما يلتقي مع أكثر الفلاسفة في انكار خلود النفس وبعث الاجساد •• في الواقع هو يلتقي مع عقله لا مع أي شيء آخر أو شخص آخر •• فيترجم

عنه سواء أرضى بذالك الفلسفة أو الدين أو أغضبهما ‥ لا فرق ‥

أترجوّن أن أعود اليكم
لا ترجو فانني لا أعود
ولجسمي الى التراب هبوط
ولروحي الى الهواء صعود

الجسم يعود الى مادته ‥ الى التراب ‥ أما الروح فعنصر لطيف يتبدد بعد الموت في الهواء ‥ هاذا ما يقوله العقل :

أما اذا شاء الله — وهو على كل شيء قدير — أن يبعثها بعد الموت فله ذالك :

والله ينشر أرواحا بقدرته
ويبعث الغيث في أرواحه النشر ‥

وتراه يلهو في اللزوميات بالنفس ، فتارة هي أرسطاليسية كما رأيت وتارة هي افلاطونية سينوية كما سترى :

النفس عند فراقها جثمانها
محزونة لدروس ربع عامر

كحمامـة صيـدت فثنـت جيدها
أسفـا لتنظـر حال وكر دامـس

وتقفز رأسا الى الذاكرة عينية ابن سينا ..
لاكن أبا العلاء لم يتعمق في حقيقة النفس عند ابن سينا .. وليس من شأنه هاذا هنا .. ولا هناك ..
لقد قال رأيه في الموضوع .. وهو هنا يتلهى ..
يستعرض .. لا أكثر .. واذا كان هاذا يسمـى
تناقضا فهو في الجزئيات وليس في اتجاهه العام ..



العقل أمام الحياة العملية

المجتمع ، الاخلاق ، التعامل مع الناس ، كلها أمور بحاجة الى العقل ·· الى استشارته دائما والعمل بوحيه ·· وأبو العلاء يرى ان كل ما يجري بين الناس في مجتمعه قائم على الأنانية أو الظلم ، أو التسرع ، أو التعصب ، أو التقليد أو الاستغلال ·· وهي آفات يحاربها العقل ويدعو الى التسلح بنقيضها ··

وأبو العلاء رغم يأسه من صلاح مجتمعه لا يعلن افلاسه في ذالك بل يعلن ـ في عزلته ـ ان العودة الى العقل ومشاورة العقل والعمل بنصيحة العقل يمكن أن يصلح من حال الناس وتقويم اعوجاجهم وانحرافهم ·· وهاذه ناحية ايجابية في فلسفة أبي

العلاء التي طالما نعتت بأنها فلسفة هدامة يائسة من كل صلاح واصلاح لايمان صاحبها بغريزة الشر المطبوعة في الانسان منذ كان ..

الخير موجود يدركه الانسان بحسه . التضحية به .. العقل يشير اليه .. بل هو يشير الى نفسه .

من أراد الخير فليمض له
فعليه لذوي اللب علم

واذا مارست فعل الخير للخير لا للثواب تصبح مثلا وقدوة فينتشر بين الناس :

والخير يعدي كغادي مزنة هطلت
أرضا فلما رآها رائح هطلا

فلو عقل الناس ما تمايزو ولا تنابذو بالألقاب ولما استغل بعضهم بعضا ولما كان بينهم غني على حساب فقير :

يا قوت ، ما أنت ياقوت ولا ذهب
فكيف تعجز أقواما مساكينا
وأحسب الناس لو أعطو زكاتهم
لما رأيت بني الاعدام شاكينا

وفي أعلى مراتب الصحو العقلي والتألق الوجداني ينهمر الفكر العلائي بأحدث الآراء الاشتراكية ولو بقالب عاطفي غير مقونن :

لو كان لي أو لغيري قيد أنملة
من البسيطة خلت الأمر مشتركا

والامام علي ليس في الاعتبار الانساني أفضل من خادمه قنبر ولا العربي أفضل من البربري .. دعوة الى المساواة معروفة قالت بها الأديان ونادى بها الاسلام لاكنها من فم أبي العلاء ومن عقله ووجدانه ذات مذاق خاص ووقع مميز ..

لا يفخرن الهاشمي
على امرىء من آل بربر

فالحق يحلف ما علي
عنده الا كقنبر

— وما نات القرابة عن رجال
أبوهم يافث وأبوك سام

ويطرح عقله قضية المواريث والانصبة فيراها في معظم الشرائع جائرة غير منصفة .. وتمتلج في

أعماقه مشاعر البنوة الصافية وتتراءى له دائما أمومة أصفى وأكثر حنانا فيهتف منتقدا تقسيم المواريث والسهم الذي تصيبه الأم من ارث ابنها وهو السدس أو (٤٠٠ سهم) فقط من ٢٤٠٠ بينما البنت لها النصف والزوجة الربع !...

والأم بالسدس عادت وهي أراف من
بنت لها النصف أو عرس لها الربع !

الى آخر هاذه الحملات الشعواء والانتقادات الهادفة التي أقضت مضجع أبي العلاء على خشونته ولم يسكت عن الزيف والدجل والظلم طيلة حياته مع أنه بمنأى عن مواقعه وعن أذى أصحابه .. لاكنها عاطفة الأبوة والحب العميق الذي يحمله للمستضعفين في الارض فلو كان متشائما يائسا من صلاح الناس ـ كما زعم أكثر مؤرخيه ـ لما رأينا في تضاعيف كل قصيدة وفي خبايا كل حفقة من خفقات وجدانه تلك اللهفة العارمة تتعاظم كلما ظهر له باطل أو حدثوه عن ظالم .. وحين دعا الرجال الى عدم الزواج بل الى الخصي كيلا ينجبوا . والناس جميعا الى الموت . واختصار الحياة وفضل القبر على البقاء .. لم يفعل ذالك [illegible] اليه

عن تشاؤم أصيل فيه رغم بلائه العظيم ، وظلام حياته المستمر وحندس ليله المقيم، بل فعل ذالك بعد أن بح صوته وطال عذابه مع من لا يفهمون أنفسهم ولا يقدرون قيمة انسانيتهم وكرامتهم ولا يثورون على واقعهم في مجتمع جعل منهم وقودا لمطامع حكامه وأضاحي لشهواتهم •• فخير لمثل هاذا الانسان أن يموت دفعة واحدة من أن يموت كل يوم •• وقد رأينا في فصول سابقة كم كان أبو العلاء محبا للحياة والأحياء ، مقبلا على الدنيا في مطلع شبابه وبدء رحلاته رغم عماه •• يوم كان يقول منشدا آماله وأمانيه :

سقيا لأيام الشباب
وما حسرت مطيتيا

أيام آمل أن أمس
الفرقدين براحتيا

لاكن الدنيا لم تقبل عليه بل كالت له الصفعة تلو الصفعة ، ورغم هاذا ظل يغازلها ويخطب ودها عله يصلح من شأنها وعله يبلغ فيها ومنها ما يريد من شهرة وسعادة ومجد وأولاد •• وحين اعتزلها لم يلق سلاحه نهائيا بل ظل موصول القلب والعاطفة

بالناس .. بالمساكين من الناس .. بالطيبين منهم .. بطلاب المعرفة .. بالمحبين الذين لا تزال في عقولهم وقلوبهم بقية فضل وكرامة وحب ..

كلا ! لم يتشاءم أبو العلاء أصلا ومزاجا .. أقولها تكرارا .. بل « قرفا » ومقتا لانسان تاه عن حقيقته .. ومجتمع راج فيه كل شيء الا العقل والقلب والضمير .. وأديان شوهت حقائقها وغاياتها وقلبت مقاييسها وأصبحت أشبه بالمتاجر منها بالمنائر ...

هاذا هو أبو العلاء :

فقد آن لنا أن ننظر اليه بالمنظار العلمي الجديد .. وبالعقل المعرفي المجرد .. لا أن نجري مع الفكر السلفي والمفكرين التقليديين الذين راو في هاذا المفكر الحر عالة على الدنيا والدين وعبئا ثقيلا على الانسانية، يدعو الى الخلاص منها بالخصي وقطع النسل والموت .. وهم لو عقلو مثله وتجردو لقالو قوله وآمنو بما آمن وشكو بما شك .. لاكن مصيبة أبي العلاء معنا انه يجرؤ حين نجبن ويعبر حين نعجز عن الكلام ويصرح بما يضمر ونحن

نفسه غير ما نصرح ..

ولو أنصفو وتجردو لرأو فيه مفكرا عقلانيا معرفيا كبيرا وانقلابيا خطيرا واصلاحيا ثوريا وساخرا حرا يفضح الزيف ويكشف المزيفين ويعري حقائق الكون والحياة والأحياء .. فاذا بها أمامك غير ما لقنتها واذا بها غير ما قدستها ..

وخير ما أختم به هاذه الدراسة المتواضعة لفكر أبي العلاء وحقيقته قول للباحث المعروف نجيب مخول يقيم به عقلانية أبي العلاء: « لا شك ان المعري شاعر مفكر . لاكنه في نظر الفلسفة أكثر من شاعر ومفكر : انه رمز العقل البشري الحائر الوثاب في آن واحد . غير المحدود في عظمه ، وغير المحدود في صغره على ما قال باسكال عن الانسان صاحب هاذا العقل .. فوق ذالك كله لأبي العلاء منزلة خاصة بين نوابغ الشرق : هاذه البلاد كانت أقرب من غيرها الى السماء : عن طريق السماء أتى أكثر ساستها . عن طريق السماء برز أكثر علمائها ، عن طريق السماء فكر أكثر فلاسفتها .. أما المعري فكان فيها رسول العقل ونبيه ، وبالعقل شقي فأصبح ضحية من ضحاياه ... » الى أن يقول : « لو قيض للفكر الشرقي أن يتطور تطورا طبيعيا

بعد أبي العلاء لرأينا العقل يعمل عمله عندنا ، في العلم والفلسفة ، ولما كنا في مؤخرة الركب الانساني ٠٠ أما روحانيتنا فلا خوف عليها لأن جذورها آخذة في أعماقنا ، أكبر دليل على ذالك أبو العلاء نفسه ، فهو مع عقلانيته الشامخة المتمردة ، ومع كل ثورته المحمومة على التقاليد ظل مؤمنا بإلاه خالق اتقاه وخشع له والتمس عفوه » ٠

الى طلاب البكالوريا اللبنانية ـ القسم الثاني ـ فرع الفلسفة

أعرف مثلكم أيها الأعزاء ان المعري ، وان كان مفروضا في منهجكم الرسمي اللبناني ، الا أنه نادرا ما جاء في الامتحانات الرسمية • حتى اذا جاء أعرضتم عنه الى غيره : كالفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن خلدون •

مع انه في نظري أمتع وأخف ظلا وأقرب الى النفوس •• والكتابة في آرائه وفلسفته أسهل وأنجح •••

مسكين أبو العلاء : لقد ظلمه عصره لأنه لم يفهمه •• فأعرض عنه •• وظلمناه نحن لأننا

فهمناه ‥ خطأ ‥ في أكثر الأحيان ‥ فأعرضنا عنه ‥ وهاذه الدراسة دعوة متواضعة الى فهم أبي العلاء فهما حديثا ، ومحاولـة لرفع الغبن عنـه والأذى اذ يكفيه ما لاقى ، وما يلاقي ‥ سيظهر لكم انه كان محبا لا حاقـدا ‥ ومتفـائلا ‥ لا متشائما ‥ محبا للمستضعفين ـ أمثالنـا ـ لا للطغاة ‥ محبا للعقل والعقلاء ـ مثلنا ـ لا لمشوهي العقل والعقلاء ‥ ومزوري القيـم والقوانـين والشرائع ‥ والمتاجرين بالله ! ‥ اقرأوه ـ اذن ـ لا لتكتبو عنه في امتحاناتكم ‥ مخافة أن يصيبكم بعض فشله وسوء حظه ‥ بـل لتدافعو عنـه في نواديكم ومحاضراتكم ، ولتباهلو به امـام بيرون ولوكريس وأبيقـور وفالـيري وشو ‥ وحتـى ديكارت ...

ومن أراد منكم نموذجا للبحث في آرام أبـي العلاء ومواقفه وأسئلة دورات تختص به فاليكـم هي :

للمطالعــة

١ ـ موضوع نموذجي مفصل :

قال المعري :

أيها الغر ان خصصت بعقل
فاسألنه فكــل عقــل نبــي

أ ـ اشرح هاذا البيت و بين رأي المعري في العقل ، وقيمة المعرفة العقلية (٦ علامات) ٠

ب ـ ما صلة العقل بالدين عند المعري ٠ ابن ذالك في نموذج من الشواهد ٠

جـ ـ هل كان لأبي العلاء رأي ثابت في مسألــة المصير ؟

د ـ أذكر الدوافع والاسباب التي قادت المعري الى

التشاؤم (١٤ علامة) ٠
دورة ١٩٧٤ الثانية

الأفكار الرئيسية

أ ـ شرح البيت :

أيها الفتى المغرور بأشياء الشباب من مجد وثروة وصحة وعقيدة ٠٠ ما قيمة كل ذالك اذا كان العقل الذي خصك به الله دون سائر المخلوقات، لا تعمل به ولا تهتدي بهديه ٠٠ ما قيمة ارثك وتراثك ودينك اذا تقبلت كل هاذا بالتقليد والتبعية ، دون أن تستشير يوما عقلك اذا كان كل ما أعطيته صحيحا ٠ وكل ما تؤمن به حريا بالايمان أو الثقة أو التقديس ٠

ان الحقيقة ـ أيها الفتي ـ لا يمكن أن نعتبرها حقيقة ساطعة قاطعة الا اذا جاءتنا عن العقل : هاذا النبي الاول ـ في نظر أبي العلاء ـ الذي عن طريقه يعرف النبي الثاني ـ أو الرسول ـ وتفهم رسالته ٠٠

في جميع الأديان دعوة صريحة الى تقديس العقل

البشري والرجوع اليه ــ وواضح ان المعري يقصد العقل المثقف المتحرر ــ حتى الايمان الديني اذا لم يكن ايمانا عقليا ، فلا قيمة له ولا فائدة • وطالما سبب الايمان الموروث شكا وأزمات نفسية لـدى كبار علماء الدين أنفسهم •• وخير دليل على ذالك الغزالي ••

ثم ان العقل هو الطاقة الوحيدة التي تحمل من مشكاة الألوهية الشيء الكثير وقد خصصت بهـا وحدك أيها الانسان فاستشرها في كل شيء وفي كل حين • فهي النبي قبل أي نبي :

فشاور العقل واترك غيره هدرا
فالعقل خـير مشير ضمه النـادي

والطاعة المطلقة لا تجوز الا لله • والعقل نور الله في الانسان : يكشف العمـى ، ويجلب الرحمـة والهدى :

فاذا ما أطعته جلب الرحمة عند المسير والارساء

وهاكذا نجد ان المعرفة النقلية لا قيمة لها على الاطلاق اذا لم تؤيدها أو تحـل محلهـا المعرفـة

العقلية ، فهي المعرفة اليقينية لا سواهـا • ودع عنك ما يؤمن به أصحاب الحدوس والاشراق ••

ب ــ ما صلة العقل بالدين عند المعري • ابن ذالك في نموذج من الشواهد •

مصيبة المعري ــ أو فضيلته ــ لا أدري ، انه لا ينظر الى الدين الا بمنظار العقل المخزون بألف سؤال وألف شك لا سيما وهو يرى الى الدين وقد أصبح ألعوبة بأيدي تجار الدين ومزوريه •• وحتى الدين يرى فيه أباطيل وأساطير لا ينكرها الكثيرون بل يؤمنون بها •• فكيف لا يكفر المعري بالدين •• بل بالأديان جميعا ؟ وهو يرى التجسيد يصبـح عقيدة والتقليد يمسي ميزانا للمعرفة ، والتشبيه ينقلب ايمانا ، والتنجيم والسحر والشعوذة يعمل بها وكأنها تنزيل من التنزيل ؟! كيف لا يطلـق صيحته الحاسمة قائلا :

اثنان أهــل الارض ذو عقل بلا
دين وآخر ديــن لا عقــل لـه

مصيبته ان عقله تمادى فكفر •• وان رجـل الدين تمادى في جهله فهجر ••
رجل الدين تمادى في جهله فهجر ••

أما الله فشيء آخر : يؤمن به أبو العلاء لأن

العقل يشير اليه بدليلين على الاقل هما : دليل العلة والمعلول ، ودليل العناية الالهية (للتوسع انظر صفحة ١٤٥ و ١٤٦) ٠

مولاك مولاك الذي ما له
ند وخاب الكافر الجاحد

فلك يدور بحكمة
وله بلا ريب مدبر ٠٠

فالهلال المنيف والبدر والفرقد والصبح والثرى والماء هاذه كلها لربك ما عابك في قول ذالك الحكماء

كل هاذه العناصر والأجرام والكواكب دليل على وجود ربك ٠٠ بهاذا قالت الفلاسفة وبهاذا يشير العقل فلا تخشى بعد ذلك أن يعيبك أحد ٠

ويلتفت أبو العلاء الى الفرق الدينية الاسلامية فيرى خلافا يبلغ حد العنف والاقتتال ، ولا يرى حوارا ، ولا محبة ، ولا طلبا للحقيقة الدينية لذاتها ٠٠ فهاذا معتزلي ، وذاك أشعري ، وذالك مرجىء ، وذياك حشوي أو تشبيهي ، أو علوي ، أو فاطمي ، أو قرمطي الى آخر السلسلة غير الذهبية. ٠٠ والحاكم فوق كل هاؤلاء مستغل مبتز لا هم له

سوى زيادة الطين بلة ...

كما يلتفت الى الاديان الاخرى فيرى الشيء نفسه والقتال نفسه والتهافت نفسه :

كل يمجد دينه   يا ليت شعري ما الصحيح !

والجواب المؤلم الذي يفرض نفسه على أبي العلاء : لا صحيح !! الا ما أثبته العقل ودل عليه البرهان .. وهو قليل ..

ج ـ هل كان لأبي العلاء رأي ثابت في مسألة المصير ؟

من خصائص الفكر العلائي انه فكر تساؤلي تأملي حائر .. وبهاذا امتيازه على سائر الافكار التسليمية في عصره .. انه فكر مستقبلي ـ اذا صح التعبير ـ وبالتالي حضاري ، حين لا يكتفي بتقبل وجود مفروض من الغير : سواء كان هاذا الغير الله أو الطبيعة أو الانسان .. بل يحاول أن يكون وجودا خاصا به : وجودا حرا مثاليا يحلم به ويتطلع اليه .. لكن الوجود المفروض يضغط عليه ويشده الى الواقع المرفوض ..

وبين فكي الفرض والرفض بين القبول والشك يعتصر عقل الانسان وقلبه وتبرز مأساة الرافضين .. وبمقدار ما يكثر الرفض والتساؤل والشك تحقق الانسانية مصيرا أفضل على هاذه الارض ومجتمعا أمثل ..

ومأساة أبي العلاء انه كان رافضا لمصيرين لا مصير واحد : الاول مصير الانسان على الارض وقد وجد له حلا بالعزلة ورفض القيم السائدة .

لاكن المصير الثاني وهو الاكثر هولا والأعمق مأساوية : مصير الانسان بعد الموت ، هو الذي حاول عقل المعري أن يحله بعد أن لاب حوله كثيرا وتساءل كثيرا غير انه تحطم على أبوابه الموصدة وراح ينشد بل ينشج أروع أشعاره وأعمق أفكاره .. ويشركنا معه أشد المشاركة لأنه غني لنا أعمق مشاعرنا ورثا لنا حتمية النهاية المفجعة للانسانية المعذبة : نأتي الى الحياة مكرهين ونحياها حائرين مروعين .. ثم نغادرها مرغمين .. نحلم قبل الوداع بجمهورية عاقلة أو مدينة فاضلة أو الاهية (١) ، أيام التداعي والانهيار ، فيبقى الواقع

---

(١) اشارة الى كتاب « مدينة اللـه » التي حلم بها القديس اوغسطين .

واقعا والحلم حلما •• وعزاء الحالمين انهم يهدهدون الفاجعة ولو الى حين •• وينيرون شمعة صغيرة في حندس الليل الطويل •••

والمعري من هاؤلاء الحالمين الواقفين أمام الباب المرصود يدقونه بعنف ولهفة ولا جواب ••

أليست مأساتنا ــ والحالة هاذه ــ مثلثة الابعاد كثيفة الظلال باعثة على الرثاء والبكاء اذا صادفت فكرا حائرا لا يطمئنه دين ولا يقين.وقلبا ثائرا لا يخفف أشجانه وآلامه أي أمل •• أو بارقة حل •

فكيف لا يبكي المعري ولا يرثي المصيرين وهو حامل هم العصر والانسان والمصير ؟!

تواجهه ــ وهو المؤمن بالله ــ مسألة خلود النفس وحشر الاجساد فيعرضها على عقله فيرفضها وعلى ايمانه فيقبلها وها هو يقبلها مترددا في حوارية عابثة :

زعم المنجم والطبيب كلاهما
لا تحشر الاجساد قلت : اليكما :
ان صح قولكما فلست بخاسر
أو صح قولي فالوبال عليكما ••

انه موقف يترجح (١) بين العقــل والايمان ، بين العلم والدين ·· يعرضــه المعري بأسلوبــه الساخر العابث ، لعله يرضي الطرفين ·· وقــد فعل ·· وحين يطغى العقل على كل شيء يرفضها وينكرها في رثائية كئيبة :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة
وحق لأبناء البسيطة أن يبكــو
تحطمنــا الأيــام حتــى كأننــا
زجاج ولكن لا يعادله سبك ··

ويا لها من مهزلة تلك التي ما نكاد نضحك لها حتى نبكي منها !·· كلنا صائر الى فناء ·· وليس من هاذا الفناء مخرج ·· وبعد الفناء ·· فناء ولا قيامة ·· ولا سبك للزجاجة بعد كسرها ··

انه حكم للعقل قاس مجرد من كل ايمــان أو امكان ·· أو لطف إلاهي· غالى به المعري وتمادى كأبيقور في سالف الزمان (٢) ·· فالى أين تذهب

---

(١) لا يقال تأرجح بل ترجح (انظر لسان العرب مادة رجح) ·
(٢) انظر كتاب : مع ابي العلاء في سجنه طه حسين ص ١٧١ ومــا بعدها ــ دار المعارف ١٩٦٤ ·

الروح بعد فناء الجسد ؟ الجواب : الى المجهول !!

الروح تنأى ، فلا يدري بموضعها
وفي التراب،لعمري،يرفت الجسد

لاكن الله قادر على اعادة الاجسام وبث الحياة فيها من جديد :

....

ان قال ربي لأجسام البلى : عودي
فذالك وعده وعهده و :
« حاشا لربك من اخلاف موعده » ..

فهو يترك مسألة الحشر لله الذي يؤمن به ويقر:

أقر بأن لي ربا قديرا
ولا ألقى بدائعه بجحد

أما اذا عرضها مباشرة على عقله فالموقف يختلف تماما ..

تشاؤمه ! :

أما تشاؤم أبي العلاء فلنا فيه رأي خاص قد يكون خاطئا : وهو ان التشاؤم مزاج سوداوي ينشأ معه الانسان منذ الصغر وينمو مع الايام فيصبح

قاتلا ٠٠ لاكن أبا العلاء لم ينشأ على مثـل هاذا المزاج ـ رغم عماه ـ بل اننـا نفهم من سيرتـه وحقيقة نفسيته أنه كان مقبلا على الدنيا تواقا الى اللهو واللذة توقه الى المعرفة والشهرة ٠٠ وما ذهابه الى بغداد ـ في شبابه ـ وتطوافه في الحواضر السورية والعراقية ومراكز العلم الا طلبا لكـل ذالك ٠٠ لكن المجتمع بأوضاعه السائدة والفاسدة يومذاك غيرت حاله من اقبال الى ادبار ٠٠ ومن رضا وقبول الى رفض وشك ونقمة ٠٠ على أن روح المرح والدعابة لم تفارقه حتى في أسوأ حالاته ٠٠ بل تحولت الدعابة الى سخرية ونقد مريرين ٠٠ والمرح الى جدية وانكماش صارمين ٠٠ وانقلـب أبو العلاء معها الى رافض عنيد لا سيما حين اعتزل لائذا بعقله وبعقله وحده ٠٠ وراح يطل علـى الناس ناعيا عليهم وجودهم وقيمهم وعقائدهم ٠٠ مقترحا له ولهم حلا وحيدا هو : المـوت بشتـى صوره ٠٠٠

فكيف أقبل عليهم ٠٠ ثم كيف أدبر ؟ ومـن السبب ؟

لم يكن هو السبب : بل كانو هم السبـب في

الحالتين ·· اذن : لم يكن أبو العلاء متشائما على الاطلاق ·· كان انسانا مفجوعا بآماله حالما بسعادة دنيوية تعوض عليه بعض ما فقده ، لاكنها كانت سرابا ·· فحين ينعى انسان عقلاني على الناس فساد عنصرهم وتحاسدهم وتكالبهم وظلم بعضهم لبعض وتماديهم في كل ذالك ·· لا يكون هاذا الانسان ــ في نظري ــ متشائما أبدا ولا يائسا ·· بل انسانا مشفقا على أخيه الانسان صارخا في وجه الطغاة ان توقفو ·· وفي وجه النيام ان استيقظو ·· وحين لا يجد آذانا صاغية بل امعانا في الظلم والنوم والاستسلام ·· ماذا تريد من شاعر متأمل صادق حساس أن يفعل تجاه ذالك ؟ هل يخدرنا بمعسول الآمال الكاذبة القائلة بأن الانسان لا بد له من فجر بعد ليله الطويل ــ كما فعل ويفعل شعراؤنا ــ أم يواجهنا بالحقائق المرة ؟ ويصفعنا بواقعنا صفعا ·· حين يجرده ويعريه ؟!

ومتى كان قول الحقائق ولو جارحاً صادرا عن متشائم ؟!

لست أفهم لماذا نعتوه بالمتشائم ونسبو تشاؤمه الى عماه ومزاجه وفهمه السلبي للقيم والمجتمع ··

كان المجتمع والقيم يجب أن تفهم دائما فهما ايجابيا وتقبل على علاتها والا فمنتقدها ومحطمها ورافضها انسان متشاؤم ·· ونحمد الله على أن الشيوعية لم تكن معروفة في أيام أبي العلاء والا لنعت بها حين تصدى للنظام والحكام ورجال الدين ·· على ان فيلسوفنا لم يسلم من تهم مشابهة كالكفر والالحاد والزندقة والمروق والعقوق الى آخر هاذه السلسلة غير الذهبية من التهم الباطلة التي يواجه بها كل مثقف صادق ملتزم حر في كل زمان ومكان حفاظا على الفساد وأهله ··

واذا كان أبو العلاء قد غالى في هجومه وتمادى في سوء ظنه بالحياة وبالأحياء فليس ذالك منه تشاؤما ولا يأسا ·· وانما كان قولة حق ولو مرة ·· وضربة حر ولو قاتلة ·· ولو كان من بعده الطوفان ·· فالاحرار امام الحق اما قاتلون أو شهداء ·· ولا وسط !!!

لم يكن منتظرا من مثله أن يضحك حيث يجب البكاء ·· وأن يهادن حيث تجب الحرب ·· وأن يصمت حيث يجب الكلام ·· وأن يطلب الحياة حيث يجب أن يطلب الموت ·· بل أن يصدق مع نفسه

وربه •• حيث كذب الدعاة ونافق المتاجرون ••
فخير للبشرية ألا تكون على أن تكون كما وجدها •

ونحن نلاحظ ان أبا العلاء رغم كل هاذا البلاء والفساد في الانسان والمجتمع ظل على حبه للمستضعفين في الارض حتى الحيوان لم يشأ أن يؤذيه بذبحه وأكل لحمه •• أما المجتمع فلا شك في أنه كان يحلم ـ لا سيما في شبابه ـ بمجتمع مثالي عقلاني تسود فيه المحبة والحكمة والعقل والعدل والمساواة •• « فاذا به يتبين الواقع الفاجع حيث لا أثر لما أراده وتمناه (١) » •

وهاكذا نجد ان المعري لم يكن متشائما بالمعنى الفلسفي للكلمة بل كان انسانا عقلانيا مفجوعا بآماله وطموحاته ، أصابه نوع من « القرف » بلغ به حد الغثيان من تفاهات وأباطيل لم يملك الا أن يبصق عليها •• دما من قلبه ووجدانه وبيانه ••

فعاش في قلوب الأجيال المتطلعة الى غد أفضل ••
وخلد كما يخلد الحق والفن والحرية •••

---

(١) انظر : دائرة المعارف د• جبور عبد النور ج٤ ص ٤٦٣ •

٢ ـ أسئلة ألقيت في دورات مختلفة :

في امتحانات البكالوريا اللبنانية ـ فرع الفلسفة ـ

١ ـ قال أبو العلاء :

ان مازت الناس أخلاق يقاس بها
فانهم عند سوء الطبع أسواء

فما معنى هاذا القول وكيف علله صاحبه ٠ وهل تراه مصيبا في نظرته الى أبناء المجتمع ؟

(دورة ١٩٥٩ الأولى)

٢ ـ قال أبو العلاء :

اثنان أهل الارض ذو عقل بلا
دين وآخر دين لا عقل له

وقال :

اذا رجع الحصيف الى حجاه
تهاون بالشرائع وازدراها ٠٠

اشرح قوله مشيرا الى ما يذكرك من آرائه في الأديان ، والعوامل التي أذكت ثورته عليها ، وناقشه في جوهر فكرته مستندا الى البرهان والواقع ٠

(دورة ١٩٦١ الأولى)

٣ ــ جاء في قول لأبي العلاء المعري :

يقولون ان الجسم تنقل روحه
الى غيره حتى يهذبها النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة
اذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

وضح المعاني التي أشار اليها المعري في هاذين البيتين وبين :

ــ رأيه في الديانات والشرائع ٠
ــ موقفه من العقل ٠

وأيد ما تذكره باشارات واضحة الى أقواله ٠

(دورة ١٩٦٢ الثانية)

٤ ــ يقول طه حسين في « تجديد ذكرى أبي العلاء » : « والواقع ان أبا العلاء لم يتخذ لنظره الفلسفي مذهب أهل السنة، ولا مذهب السوفسطائية

واصحاب الشك ، ولا مذهب المعتزلة أيضا •••
واذا ، فهو يرى رأي الفلاسفة النظريين ، من
اليونان والمسلمين ، في الاعتماد على العقل
خاصة » •

أ ـ فما معنى هاذا القول ؟

ب ـ وهل في اللزوميات ما يثبته أو ينفيه ؟ أوضح
ذالك •

ج ـ بين كيف يتقرر موقف المعري من قضايا
الذين على ضوء موقفه من العقل •

د ـ هل تجاري حكيم المعرة في قوله :

اثنان أهل الارض ذو عقل بلا
دين وآخر دين لا عقل له ؟

أيد رأيك بأمثلة من الواقع •

(دورة ١٩٧٣)

٥ ـ قال المعري :

أيها الغر ان خصصت بعقل
فاسألنه ، فكل عقل نبي (١)

(دورة ١٩٧٤ الثانية)

---

(١) تجد تفصيل ذالك في موضوع نموذجي مبسط (انظر الصفحة ١٢٧ من هاذا الكتاب) •

نماذج من « رسالة الغفران »

لقاء ابن القارح بالأعشى في الجنة :

« فيهتف هاتف : « أتشعر أيها العبد ، المغفور له ، لمن هاذا الشعر » ؟ فيقول الشيخ : « نعم ! حدثنا أهل ثقتنا ، عن أهل ثقتهم ، ان هاذا الشعر لميمون بن قيس بن جندل » ، فيقول الهاتف : « انا ذالك الرجل ! مَنّ الله علي بعد ما صرت من جهنم على شفير ، ويئست من المغفرة » ٠

فيلتفت اليه الشيخ هاشا باشا مرتاحا ٠ فاذا هو بشاب غرانق (١) وقد صار عشاه حورا ، وانحناء ظهره قواما ٠ فيقول : « سحبتني الزبانية (٢) الى سقر (٣) ، فرأيت رجلا في

---

(١) جميل ٠
(٢) الموكلون بتعذيب الهالكين ٠
(٣) من اسماء جهنم ٠

عرصات (١) القيامة يتلألأ وجهــه تتلألؤ القمر ، والناس يهتفون به من كل أوب (٢) : « يا محمد ! يا محمد ! الشفاعة ! نمت بكذا ! و نمت بكذا (٣) » فصرخت في أيدي الزبانية : يا محمد أغثني ، فان لي بك حرمة ! فقال : « يا علي ! بادره فانظر ما حرمته » • فجاءني علي بن أبي طالب ، صلوات الله عليه ، وأنا أعتل (٤) كي ألقــى في الدرك الأسفل من النار • فزجرهم عني ، وقال : « مــا حرمتك ؟ فقلت : أنا القائل :

ألا أبهذا السائلي : أين يممت ؟
فان لها ، في أهل يثرب موعدا !
فآليت لا أرثي لهــا مــن كلالــة
ولا من حفى حتى تلاقي محمدا !

وقد كنت أؤمن بالله وبالحساب ، وأصــدق بالبعث ، وأنا في الجاهلية الجهلاء • فذهب علي الى النبي (صلعم) فقال : « يا رسول الله ، هاذا

---

(١) ساحــات •
(٢) من كـل جهة •
(٣) نتصل بك بقرابة كـذا •••
(٤) احمـل •

أعشى قيس قد روى مدحه فيك ، وشهد أنك نبي مرسل » • فقال : « هلا جاء في الدار السابقة ! » فقال علي ، رضوان الله عليه : « قد جاء ، ولاكن صدته قريش وحبه للخمر » • فشفع لي ، فأدخلت الجنة على أن لا أشرب فيها خمرا • فقرت عيناي بذالك • وان لي منادح (١) في العسل وماء الحيوان (٢) وكذالك من لم يتب عن الخمر في الدار الساخرة ، لم يسقها في الآخرة ••• » •

وصف الجنة :

« وفي تلك الانهار أوان على هيئة الطير السابحة ، والغانية عن الماء السائحة • فمنها ما هو على صورة الكراكي (٣) وأخر تشاكل المكاكي (٤) وعلى خلق طواويس وبط ، فبعض في الجارية وبعض في الشط ، ينبع من أفواهها شراب ، كأنه ، من الرقة ، سراب ، لو جرع منه جرعة الحكمي (٥)

---

(١) جمع مندوحة : غنية : لا مندوحة لي عنك : لا غنى لي عنك •

(٢) ماء الحيوان : ماء الحياة •

(٣) جمع الكركي : طائر كبير اغبر اللون طويل العنق والرجلين ، ابتر الذنب ، قليل اللحم ، يأوي الى الماء احيانا •

(٤) المكاكي : جمع المكاء : طائر من القنابر كثير الخفوق بجناحيه وله صفير حسن (من يمكو يصفر) •

(٥) ابو نواس •

لحكم بأنه الفوز ، وشهد له كل وصاف للخمر ،
من محدث وعتيق ٠٠ » ٠
ويعارض تلك المدامة أنهار من عسل مصفى ما
كسبته النحل الغاية الى الانوار ٠٠٠ ولكن قال له
العزيز القادر : « كن ! » فكان ٠ وآها لذالـك
عسلا ! لو جعله الشارب المحرور غـذاءه طـول
الأبد ، ما قدر له عارض موم (١) ولا لبس ثوب
المحموم ٠ وذالك كله بدليل الآية : « مثل الجنة
التي وعد المتقون ، فيها أنهار من ماء غير آسن ،
وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من خمرة
لذة للشاربين ، وأنهار من عسل مصفى ، ولهم فيها
من كل الثمرات (٢) ٠٠ » فليت شعري عن النمر
ابن تولب العكلي هل يقدر له أن يذوق ذالـك
الأري ، فيعلم ان شهد الغانية ، اذا قيس اليه ،
وجد يشاكه الشري (٣) ٠٠٠ » ٠

---

(١) مرض البرسام : مرض يصيب الحجاب بين القلب والكبد فيلتهب ٠
(٢) القرآن الكريم سورة محمد الاية ١٦ و ١٧ ٠
(٣) يشابه الحنظـل ٠
٠٠٠ يعلق استاذنا الدكتور فؤاد افرام البستاني على هـذه الاوصاف المادية للجنة في رسالة الغفران قائلا : « فاصبح من يطالع الكتاب ، لاول وهلة ، يرى امامه عمل مسلم مؤمن بكل ما يروى عن الجنة ، مجتهد في تفسـير الايات القرآنية الواردة بشأنها ، ولاكنه ، اذا قرأه بشيء من الحذر والانتباه ، لا يتمالك =

منزل الحطيئة في أقصى الجنة !

« فيذهب ، فاذا هو بيت في أقصى الجنة ، كأنه حفش (١) أمة راعية ، وفيه رجل ليس عليه نور سكان الجنة ، وعنده شجرة قميئة (٢) ، ثمرها ليس بزاك ، فيقول : « يا عبد الله ! لقد رضيت بحقير ! فيقول : « والله ! ما وصلت اليه الا بعد هياط ومياط (٣) وعرق من شقاء ، وشفاعة من قريش وددت أنها لم تكن ! فيقول : « من أنت ؟ » فيقول : « أنا الحطيئة العبسي ! » فيقول : « بم وصلت الى الشفاعة ؟ » فيقول : « بالصدق ! » فيقول : « في أي شيء ؟ » فيقول : « في قولي :

أبــت شفتاي اليــوم الا تكلمــا
بهجر ، فلا أدري لمن أنا قائله !

= من الحكم على خبث المؤلف بما يستغل تلك الايات في سبيله ، فيرى ان ابا العلاء يقيم من الله ، سبحانه وتعالى ، شرطيا قديرا على كل شيء ، ساهرا على راحة مختاريه ، لا عمل له ولا هم الا ارضاء شهوات المخلدين في تلك الجنة المادية .. هاذا العبث باقدس ما يجل الانسان ، وهذا التهكم بافضل ما يرجوه ، هو السخر بعينه ، وهو اهم عناصر ما ندعوه « بالروح العلائي » !

(١) الحفش البيت الصغير الحقير : الكوخ

(٢) صغيرة .

(٣) مجيء وذهاب واضطراب شديد .

أرى لي وجها شـوه الله خلقـه
فقبح مـن وجه ! وقبح حامله !

فيقول : « ما بال قولك :

من يفعـل الخير لا يعـدم جوازيه
لا يذهب (١) العرف بين الله والناس!

لم يغفر لك به ؟ فيقـول : « سبقني الى معنـاه الصالحون . ونظمته ولم أعمل به .. فحرمـت الأجر عليه » ...

نماذج من شعره :

ضجعـة المـوت

غير مجد ، في ملتـي واعتقادي
نـوح بـاك ولا ترنـم شـاد
وشبيـه صـوت النعي اذا قيـ
ـس بصـوت البشـير في كل نـاد
أبكـت تلكـم الحمامـة أم غنـ
ـت على فرع غصنهـا الميـاد

(١) العرف : المعروف .

صاح ! هاذي قبورنا تملأ الرحـ
ـب فأين القبـور من عهد عـاد
خفف الوطء مـا أظن أديم الأر
ض الا مـن هـاذه الاجسـاد
وقبيـح بنـا وان قـدم العهـ
ـد ، هـوان الآبـاء والاجـداد
سر ان اسطعت في الهواء رويـدا
لا اختيـالا علـى رفـات العباد
رب لحد قـد صـار لحدا مرارا
ضاحـك مـن تزاحم الأضـداد
ودفـين علـى بقايـا دفـين
في طويـل الأزمـان والآبـاد
تعـب كلهـا الحيـاة فمـا أعـ
ـجب الا مـن راغـب في ازديـاد
ان حزنـا في ساعـة المـوت اضـ
ـعاف سرور في ساعـة الميـلاد
خلق الناس للبقـاء (١) وضلت
أمـة يحسبونهـم للنفـاد (٢)

---

(١) اي لبقاء النفس بعد الموت ،، هاذا الرأي يغيره ابو العلاء في اللزوميات وبعد العزلة .
(٢) النفاد : الفناء .

انمـــا ينقلـــون مـــن دار اعمـــا
ل الى دار شقـــــوة أو رشــــــاد

ضجعة الموت رقـــدة يستريح الـــ
جسم فيها والعيش مثـــل السهاد

قيلت هاذه القصيدة في رثاء أحد أصدقاء أبي العلاء المقربين ويدعى « أبا حمزة » : فقيه مـــن فقهاء المذهب الحنفي ، معتدل ، متساهل في أمر الاجتهاد ، متنسك ، خطيب يدعو الى الخير ٠

ــ رثا أبو العلاء الانسانية جمعاء من خلال رثائه لصديقه هاذا ٠

ــ لاحظ كيف سيطر العقل فنهض مـــن صميـــم الحادثة الخاصة الى النظر الشامـــل في الحيـــاة والأحياء ٠ لاكنه ظل مندمجا بالعاطفة ٠٠ فظلت الحكمة التي هي وليدة العقـــل مندمجة حـــارة كذالك ٠

ــ لاحظ أيضا صدق العاطفة حيث اختفى التصنع اللغوي الذي عرف به أبو العلاء ٠٠ فانسابت

العاطفة انسيابا مع الكلم الموهوب والأسلوب الجنائزي المأساوي المشبوب .. الخ .. (١) .

كان يسري في شرايين المعري دم الشهيد ، وفي قلبه وروحه توق الى الاستشهاد .. طلبه كل يوم .. وكل لحظة .. فعاش غريبا عن الأحياء قريبا الى الأموات .. الاحياء .. الى الشهداء الكبار أمثال سقراط وعلي والحسين .. يرى دماءهم تصبغ الأفق كل مساء :

وعلى الأفق من دم الشهيدين علي ونجله شاهدان
فهما في أوائل الليل بدران وفي أخريانه قمران

كما كان يسري في عروقه أيام الشباب دم يغلي بالأمنيات العذاب ويفور بنشوة العز والمجد :

الا في سبيل المجد ما أنا فاعل
عفاف واقدام وحزم ونائل

---

(١) لهاذه القصيدة الرائعة تحليل موفق للباحث الناقد المعروف ادوار امين البستاني : اطلب كتابه : ابو العلاء المعري : متامل في الظلمات

وقد سار ذكري في البلاد فمن لهم
باخفـــاء شمس ضوؤها متكامــل

يهم الليالي بعض مـــا أنـــا مضمر
ويثقل رضوى دون ما أنا حامــل

واني وان كنـت الأخـير زمانـه
لآت بمـــا لـــم تستطعـــه الأوائل

ينافس يومي فيَّ أمســـي تشرفـــا
وتحســـد أسحاري علي الاصائل

ودم العروبة لا يزال يسري في كيان أبي العلاء فينطلقه في سقط الزند بالرائع من الشعر الوطني الحماسي ، قال يصف معركة بين العرب والروم :

فلا قول الا الضرب والطعن عندنا
ولا رســل الا ذابــل وحســـــام

فان عدت فالمجروح توسي جراحه
وان لــم تعــد متنا ونحن كـــرام

فلمـــا تجلـــى الأمر قالـــو تمنيـــا
ألا ليت أنـــا في التـــراب رمـــام
ورامو التي كانـــت لهـــم واليهم
وقد صعبـــت حـــال وعز مـــرام

وظنوك ممن يطفيء البرد نــاره
اذا طلعــت عنــد الغروب جهام

وانــك تثنيهــا قبالــة جلــق
متــى لاح بــرق واستقل غمــام

وقالو : شهــور ينقضين بغــزوة
وما علمو ان القفول حرام ..

أما فورة الفتــوة وعنفوان الصبا والاقبــال فيتجليان في وصفه ليلة حمراء من ليالي لهوه،آين منه وصف المبصرين :

رب ليــل كأنــه الصبح في الحســ
ن وان كــان أســود الطيلســان

قد ركضنــا فيه الى اللهــو حتى
وقــف النجــم وقفــة الحــيران

وكأني مــا قلــت والبــدر طفــل
وشبــاب الظــلام في العنفوان :

ليلتي هــاذه عــروس من الــز
نج عليهــا قلائد مــن جمــان
هــرب النوم مــن جفوني فيهــا
هــرب الأمــن من فؤاد الجبــان

وكأن الهــلال يهـــوى الثريــا
فهمـــا للــوداع معـنقــان

وسهيــل كوجنــة " ب في اللو
ن وقلــب المحــب في الخفقان

يسرع اللمح في احمرار كما تسر
ع في اللمــح مقلــة الغضبــان

ثم شــاب الدجى فخــاف من الهج
ر فغطــى المشيــب بالزعفــران

وكأنهــا في لا وعيه ظــلال الالوان المفقــودة يستحضرها حِسُّ التحدي .. وكأنها ليلــة تساوي ليالي المبصرين جميعا أو تفوقها .. أمــا اللون الاحمر فذكرى عزيزة تراوده فيلون به كل باهت من الألوان ..

أما الحب فنعمة الاهيه . نق بها قلبه فعشــق على السماع ، وناجى جارته في بغداد وأرسل اليها طيفه أو زاره طيفها ولاكن الحبيب لم يعشق على السماع .. فاختلفت الغايتان ولم يتلاق الحبيبان .. لاكن أبا العلاء ظل وحده يناجي الطيف ويرسل في سره القبــلات التي لن يحاسب عليها لأنها لــم

تكتب كما قال :

كم قبلة لك في الضمائر لم أخف
منها الحساب لأنها لم تكتب

وظل في مواجد حرمانه معلقا بين الرؤى والأحلام والطيوف ... ثم انقلب الحب محبة .. وعشق الفتى المحروم أمه .. أو لم يجد غيرها حبيبا مخلصا وفيا .. وأصابته عقدة أوديب .. غير أنها لم تنضح بسوى العفة والطهارة ونبل البنوة تجاه الأمومة المثلى .. وحق لمثله أن يستريح على صدر أمه .. أما نحن ـ الغارقين في تفاهات الدنيا ـ فلنا سراب الصدور الأخرى .. حيث الحنان المزيف .. والحب المأجور ..

وسرعان ما يرتد الفتى المحب عن كبريائه .. طاويا في أعماقه أشواقه وأمانيه .. منسحبا وهو القوي أمام الدهر الأقوى :

يا دهر يا منجز ايعاده
ومخلف المأمول من وعده
أي جديد لك لم تبله
وأي أقرانك لم ترده

أرى ذوي الفضـل وأضـدادهم
يجمعهـم سيلـك في مـده

تجربـة الـدنيـا وأفعـالها
حثـت أخـا الزهد على زهـده

لـو عـرف الانسـان مقـداره
لـم يفخـر المـولى على عبـده

أمس الـذي مـر علـى قربـه
يعجـز أهـل الارض عـن رده

أضحـى الـذي أجـل فـي سنه
مثـل الـذي عوجـل في مهـده

الى آخر هاذه النفثات المستسلمة على كره واستعلاء ٠٠ أمام دهر لا يرحم ٠٠ وليل سرمدي لا يزول :

عـللانـي فـان بيـض الأماني
فنيـت والظـلام ليس بفانـي

كم أردنـا ذاك الزمـان بمدح
فشغلنـا بـذم ذاك الزمـان

لاكن عاطفة الأبوة ظلت تواكبه وحب الوطـن والمستضعفين لا يفارقه :

الناس للناس من بـدو وحاضرة
بعض لبعض وان لم يشعرو خدم

- ولـو انـي حبيـت الخلـد فردا
لمـا أحببـت بالخلد انفـرادا

فلا هطلـت علـي ولا بأرضـي
سحائب ليس تنتظـم البلادا ..

وكذالك حب الحيوان والأشياء :

ولا تفجعن الطير وهـي غوافـل
بما وضعت ، فالظلم شر القبائح

ودع ضرب النمل الذي بكرت له
كواسب مـن أزهار نبت فوائـح

فما أحرزته كـي يكـون لغيرها
ولا جمعتـه للنـدى والمنـائـح

أما جبابرة الارض فكانو في نظره أهون مـن بعوضة وأحقر من ذبابة فقد أصبحو في عصره وكل همهم « قطع السبيل على ضعيف » ومهاجمة النساء « ولم يعفو النساء من الهجوم » ..

يسوسـون الأمـور بغـير عقـل
فينفـذ أمرهم ويقـال : ساسة !

فأف مـن الحيـــاة وأف منـي
ومـن زمن رئاستـه خساسـة !

مثل هاؤلاء لا تجوز اطاعتهم ولا دفع الضرائب لهم :

وأرى ملوكـا لا تحـوط رعيـة
فعلام تؤخـذ جزية ومكـوس ؟!

فهو يرى بحسه الحضاري ، السابق لزمنه ، أن الملك أو الرئيس تجب طاعته ودفع الضرائب له اذا كان « يحوط الرعية » بعنايته وينفق عليها مما دفعته له ، على شكل مشاريع وضمانات ودرء مخاطر ..

ومع هاذا فهم يسمون بأسماء الله وتطلق عليهم صفاته كذبا وزلفى :

كذب الذي سمـى المملك قاهرا
نحـن الأذلـة والمليـك القاهـر

وكذاك يدعى طاهرا مـن كلـه
نجس ، ويفقد في الانام الطاهر

ـ لم أرض رأي ولاة لقبـو
ملكـا بمقتـدر وآخـر قاهرا

هـاذي صفـات الله جـل جلاله
فالحق بمن هجـر الغواة مظاهرا

كـم قـائـم بعظـاتـه متفقـه
في الدين يوجد حين يكشف عاهرا

ـ ويقال الكرام قولا وما في المصر
الا الشخـوص والاسمـاء ..

ـ رويدك قـد غررت وأنت حر
بصاحـب حيلـة يعظ النسـاء

يحـرم فيكـم الصهبـاء صبحـا
ويشربهـا علـى عمـد مسـاء

يقول لكـم غـدوت بـلا كساء
وفي لذاتهـا رهـن الكسـاء

ـ نكذب العقل في تصديق كاذبهم
والعقـل أولى باكرام وتصديـق

ـ مـا فيهـم بـر ولا نـاسـك
الا الى نفـع لـه يجـذب

أفضـل مـن أفضلهـم صخـرة
لا تظلـم النـاس ولا تكـذب

ــ أما اذا مــا دعى الداعي لمكرمة
فهم قليل ، ولاكن في الأذى حشد

ــ أعــاذل قــد ظلمتنــا الملــوك
ونحــن على ضعفنــا أظلــم ••

والحل ؟ : طوفان يغسل الارض من دنسهم :

والأرض للطــوفــان مشتــاقــة
لعلهــا مــن درن تغســـل ••

ولم تكن الحياة كما يريدها ولا الأحياء : فهي متعددة الوجوه ، وهم كذالك •• وليفعلو به ما يشاؤون ، فالله وحده المتفضل المنقذ :

صنوف هــاذي الحيــاة يجمعهــا
طــول انتبــاه ورقــدة وسنــة

دنيــاك لــو حاورتــك ناطقــة
خاطبــت فيهــا بليغــة لسنه

ليفعــل الدهــر مــا يهــم به
ان ظنونــي بخالقــي حسنــة

لا تيأس النفــس مــن تفضله
ولو أقامــت في النار ألف سنــة

أما الفرق الدينية وقد تجاوزت في عصره السبعين عدأ فهو يرفضها جميعا ويقف بين بين :

لا تعش مجبرا ولا قدريا
واجتهد في توسط بين بينا

وقد وجد العقل والحظ لا يجتمعان في هاذه الدنيا فتمنى على الله أن يمكس المقادير والاقدار:

أيعكس هاذا الخلق مالك أمره
لعل الحجى والحظ يجتمعان ؟

ولنستمع معه الى حديث الارض :

غذاكم الله مني ثم عوضني
مما لقيت ، فبالأجسام غذاني

وطئتموني بأقدام وأحذية
فقد ادلت ، فتحتي من تحذاني

والى صاحبيه المريضين :

يا صاحبي اللذين استشفيا لضنى
ممن تلوذان أو ممن تعوذان ؟!

بقراط، عمري، وجالينوس ما سلما
والحق انهما في الطب فذان

ثم ألا نسمع صوت المتنبي عبر هاذين البيتين :

يموت راعي الضأن في جهله
ميتة جالينوس في طبه ؟

أما الخمرة ـ وهي التي تذهب بالعقل ـ فافضل منها كأس صاف من اللبن :

أفضل من أحمر السلاف ومن
كميتها ، ناصع من اللبن

ويا لغرور الانسان حين يطمع بأخيه الانسان • ها هي نهايتهما سيان :

جاران : ملك ومحتاج أتى زمن
عليهما فتساوى البؤس والترف

ان تركب الخيل أو تضرب مراكبها
من عسجد فالى الغبراء تنصرف

والفقر أحمد من مال تبذره
ان افتقارك مأمون به السرف

يعرى الفقير وبالدينار كسوته

---

(١) الصيوان : وعاء تصان به الثياب .

والموت كحاطب ليل يخبط خبط عشواء فلنفوض أمرنا الى الله :

رددت الى مليك الحق أمري
فلم أسأل متى يقع الكسوف

فكم سلم الجهول من المنايا
وعوجل بالحِمام الفيلسوف

واياك والضغن فان آثاره تبدو على وجه صاحبه :

وقلما تسكن الاضغان في خلد
الا وفي وجه من يسعى بها كَلَفُ ..

ولا تفعل الخير تطبعا بل طبعا :

والخير يفعله الكريم بطبعه
واذا اللئيم سخا فذاك تكلف

ويطول بنا المقام ـ هنا ـ في تعداد روائع أبي العلاء ونفثاته في مثانيه ومثالثه ورباعياته وقصائده ٠ وحبذا لو رجعنا الى « سقط زنده » ، و « فصوله وغاياته » و « لزومياته » و « رسائله » ولا سيما « رسالة غفرانه » فهناك يطيب المقام وتحلو المعاشرة ..

عود على بدء :

أشرنا في حاشية الصفحة الأولى من هاذا الكتاب الى أننا سنتبع في كتابتنا العربية القاعدة التالية (١)

أولا : ما لا يلفظ لا يكتب مثل : حذفو لم يحذفو لن يحذفو وهاكذا ٠

ثانيا : وما يلفظ يكتب بحروفه الأصيلة لا البديلة : كهاذا ، مثلا ، وليس (هذا) ، لاكن ، وليس (لكن) الى آخره ٠٠

نفعل ذالك ــ على الاقل ــ لرفع التناقض غير المبرر في الكتابة القديمة ٠ فلماذا كتبو ــ قديما ــ (هاته وهاتان) مع الألف الطويلة ، و (هذه وهذان وذلك) بدونها ؟ ثم استعاضو عنها بمدة سموها خنجرية ٠٠٠!

لعلهم خافو من التباس المعنى بين (هتان)

---

(١) طبقنا شرطا واحدا من شروطها وهو حذف الالف في الفعل الماضي لجمع المذكر (كما في كتبو) والمضارع المجزوم او المنصوب (كما في لم يكتبو ـ لن يكتبو) طبقنا ذالك في كتابنا « ابن خلدون » الصادر من دار مكتبة الهلال ١٩٧٩ ـ بيروت وها نحن نطبق القاعدة كلها في كتابنا هاذا ٠

(صيغة المبالغة لانهمار الماء أو الدفع) و (هتان) (اسم الاشارة للمثنى المؤنث) ‥ ولم يخافوه في (هذا أو هذه أو هذان) ‥ مع انهم يعلمون أن اللغة العربية تفهم أولا لتقرأ وليس العكس ‥

لقد آن للحرف العربـي أن يتحرر ـ علـى الأقل ـ مما يشوه كمال لفظه وجمال صورتـه ٠ وهناك من حولنا أمم غيرت حرفها تغييرا جذريـا ليتفق مع متطلبات العلم والفن الحديثين ، وليسهل على المطابع المتطورة رسمه أو سكبه أو حفره أو صفه أو رصفه ‥

واني لآمل من الزملاء ـ ومن جيـل الطليعة بالذات ـ أن يعتمدو هاذه الطريقة في كتاباتهـم العربية ، لا لأهميتها بحد ذاتها ، بل لأنها خطوة أولى على طريق تحرير وتطوير الحرف العربـي والكتابة العربية بكاملها ، ولما فيها من روح التحدي والرغبة في كسر التقليد الذي طالما أساء الى العقل العربي وشده الى الوراء ‥

ملاحظة هامة :

تبين لنا ان هاذا الشكل القديم للكتابة العربية

لم يكن معمولا به الا في المشرق العربي • أما المغرب العربي فقد اعتمد قديما (وربما حديثا) الطريقة التي ندعو الى اعتمادها في المشرق ••

فقد طالعنا البحاثة الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي بحقيقة كنا نجهلها حين نوه في الصفحة ١٨ من الرسالة ــ المخطوطة لابن خلدون في التصوف بعنوان « شفاء السائل لتهذيب المسائل » والتي قام هو بتحقيقها ودراستها قائلا : « يتصف مخطوطنا بما تتصف به المخطوطات المغربية من كتابة الكلمات التي تتميز عن كتابتها في الشرق عادة : فان التاء المربوطة يعوض عنها بتاء طويلة : مراعات ، نجات، مداوات •• وان المغرب يضع كرسي ياء حيث الشرق يضع ألفا : سئل (سأل) يسئل (يسأل) • وبدل الألف الممدودة يضع ألفا طويلة : روا ، يتراءا • ويكتب بعض الكلمات بصورة غير مقتضبة : لاكن ، هاذا ، ذالك » الخ •• (١)

« تم الكتاب »

---

(١) اقترح اعتماد هذه الطريقة وعمل بها زميلنا وعديلنا المحقق المعروف الدكتور احمد اللواساني • اطلب كتابه « نظرات في تاريخ الادب » الجامعة اللبنانية ــ بيروت ــ ١٩٧١ •

الفهرس

ابن رشد



في سبيل
موسوعة
فلسفية
٥

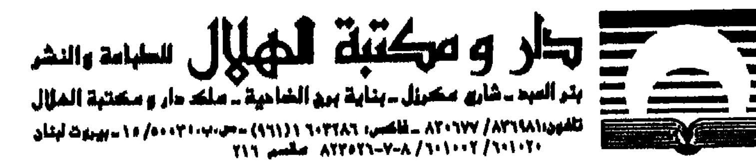
ابن رشد

"الشعاع الأخير"

تأليف
الأستاذ خليل شرف الدين

منشورات
دار ومكتبة الهلال

١٩٩٥


دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر
بئر العبد - شارع مكرزل - بناية برج الضاحية - ملك دار ومكتبة الهلال
تلفون: ٨٣٦٩٨١/ ٨٢٠٦٧٧ - فاكس: ٦٠٣٢٨٦ ١ (٩٦١) - ص.ب. ٥٠٠٤/١٥ - بيروت لبنان
٦٠١٠٢٠/ ٦٠١٠٠٢/ ٨-٧-٨٢٢٥٢٦ مقسم ٢١٦

المقدمة

بعد المعري بحوالي قرنين من الزمان جاء من « يعقلن العقل » اذا صح التعبير ، ويضع له منهجيته وأسسه وفلسفته • فقد كان على لسان أبي العلاء انشودة حلوة يغنيها كلما اشتد حوله النشاز ، كما كان ملجأ أخيرا ، وسراجا أوحد ينير له الظلمات ويزيل الشبهات •

أما على يد ابن رشد فقد أصبح سلاح توفيق ، ونبراس هداية ، ومنطلقا رئيسيا لفهم الوجود والموجود ، وعقلنة الدين برده الى جذوره ،والدفاع عن الفلسفة بعد هجمات الأشعري والغزالي ورجال الدين •

ولقد اعتبر ابن رشد بهاذا (١) المنطلق العقلاني مصححا لمسار التفكير الاسلامي الذي كادت تنحرف به الافكار الاشعرية وتشوهه المعايير الغزالية ، وتطمسه تماما مبادىء الصوفية ، ومنطلقاتهم ، حيث لم يعد عندهم للعقل أي تأثير ، وأصبحت المعارف تكتسب بالاشراق أو الفيض أو التلقي اللدني ••

صحيح ان للصوفيين الكبار أخلاقية مميزة وصفاء روحيا ملحوظا ، وحدوسا كبرى هي المواهب في أرقى درجاتها ، لما تفردو به من مواجد ومجاهدات ، ورياضات روحية تكاد تصل بهم الى الكشف والحلول أو •• الاستشهاد ••

لاكن الصحيح أيضا أنهم أساؤو الى العقل حين أبطلو دور التفكير وألغو تلقي المعرفة بواسطة التعليم ، وحصرو عمل العقل في نطاق ضيق من المحسوسات • ومعنى ذالك ان البناء الشامخ الذي

---

(١) فصلنا الكتابة وفقا للطريقة الجديدة المقترحة • وملخصها : ما لا يلفظ لا يكتب مثل : هذفو ، لم يهذفو • وما يلفظ يكتب بصورته الاصيلة لا البديلة • مثل : هاذا ، هاكذا ، لاكن الخ •• للتفصيل انظر اخر هاذا الكتاب • — المؤلف —

بناه أرسطو والارسطاليسيون العرب والمسلمون قد بدأ ينهار على أيدي المتصوفة بعد أن تداعى على يد الغزالي ·

فكان لا بد للعقل من منقذ وللفلسفة الحقة من مخلص وللاتجاه العلمي ممن يأخذ بيده ثانية الى الجادة · فجاء ابن رشد وكان هو ذالك المنقذ والمخلص والبطل ·· غير ان البطل كان وحده في معركة غير متكافئة ، فانقلب مثخنا بالجراح متهما في دينه ومعتقده وجنسيته ··

وليس غريبا على من كان في مثل ذكائه وعلمه وجرأته أن تنال منه الغوغاء ويرميه رجال الدين بكل فرية ، ويضطهده الحكام فيحرقو كتبه وينفوه ويعذبوه عند أول تهمة زندقة أو مروق تملقـا لهاؤلاء المغلقين ، ومراعاة لمشاعر العامة ، حفظـا لعروشهم ، وحماية لمصالحهم ·

وهاكذا انبرى أبو الوليد في فلسفته الرائدة كقائد حركة انبعاث للفكر الاسلامي الحر ، فحصر اهتمامه بأكبر فيلسوف عرفته الانسانية يومذاك : أرسطو · فأكب على مؤلفاته يقتلها درسا وتمعقا

وتحليلا بعد أن قارن بين مختلف الترجمات لهاذا الفكر العملاق ، فوجد أن من سبقه من المترجمين والمفسرين قد جانبو الصواب أحيانا كثيرة ، ووقعو في مغالط مميتة (كما جرى للفارابي حين استنتج ، خطأ ، ان أرسطو كان كأستاذه أفلاطون مؤمنا بنظرية المثل والفيض وهبوط النفس من عالمها العلوي الى الجسد ، أي أنها جوهر مفارق ·· كل ذالك اعتمادا على كتاب الربوبية الذي نسبه التراجمة خطأ الى أرسطو مع أنه لأفلوطين ··) ·

فكان على ابن رشد أن يقوم بمهمة مزدوجة : تحرير مؤلفات أرسطو من شوائب النحل وسوء الفهم من جهة ، وتوضيحها وشرحها وتبويبها وتزويدها باستنتاجات وتعليقات هامة لم يسبق اليها من جهة أخرى · كل ذالك بأسلوب نقدي مميز جريء وغير سلفي ·

نجح أبو الوليد ــ في كل هاذا ــ نجاحا بارزا فقدم أرسطو للغرب الأوروبي سالما كاملا لا نقص في مؤلفاته ولا غموض على حد تعبير المستشرق دي بور · ولقد امتد نقده الى آثار بطليموس في الفلك وشروح اسكندر فردوس لآثار المشائين ، وأتباع اسكندر

هاذا كسمبلقيوس ويوحنا النحوي • ولا سيما نقده للفارابي وابن سينا في مسألة الفيض متهما اياهما بانهما روجا لانتشار هاذا المذهب بين المفكرين والفلاسفة العرب « فغيرا به مذهب القوم في العلم الالهي (١) » • ونسبا الى أرسطو ما لم يقل به ولا عرف عنه •

وقد تجلى نقده في ابرز واسمى صوره التعبيرية والفكرية حين تصدى للغزالي ونفوذه المسيطر وتاثيره الذاهب بعيدا في مشرق العرب ومغربهم فناقشه مناقشة المفكر الفيلسوف ،وحاكمه محاكمة القاضي النزيه (وقد كان ابن رشد بالفعل قاضي قضاة اشبيلية) • ودافع عن الفلسفة والعقل دفاع المحامي القدير الذي يورد حجج الخصم واحدة واحدة ، ثم يرد عليها لتفنيدها ، أو تثبيتها ، في جرأة الواثق بنفسه وعقله وعلمه •

فكان تهافت التهافت ثمرة ناضجة ، وحكما مبرما ، صدر عن تلك المحكمة والمحاكمة الرشدية

---

(١) كتاب فصل المقال ـ دار المشرق ط ٢ ص ١٣ تقديم وتعليق د• البير نصري نادر ١٩٦٨ •

الرشيدة ، وحقق بذالك النصر غايتين :

١ ـ رد للفلسفة اعتبارها ، بعد طول تهجم عليها وعلى أصحابها ٠

٢ ـ كبح من جماح الغزالي ، وفضح أمام الخاصة والعامة كثيرا من أقواله ونظرياته الخاطئة ، كما أنصفه في بعض ما ذهب اليه ، ولم يتجن عليه ، أو يحقره ، شيمة الغزالي مع الفلاسفة ٠ فسما أبو الوليد لهجة وأسلوبا ، حيث أسف أبو حامد ٠٠

وعادت الارسطية فسادت في المغرب العربي ولاكن الى حين ، حيث طغى التيار المعاكس على تيار ابن رشد والرشدية ، فأسكت ذالك الصوت الحر الجريء ، والفكر العقلاني العميق ٠٠ وما علمو ، ان النبع اذا عاد وغار في الارض فسوف تفجره الارض من جديد أشد زخما وتدفقا ٠٠

وهاكذا برزت الرشدية في الغرب اللاتيني وفي القرن الثالث عشر الميلادي أشد تدفقا وأقوى تأثيرا منها في الاندلس والمغرب العربي ٠ ففي هاذه البلاد الاسلامية التي أنجبت ابن خلدون (القرن

الرابع عشر) بعد ابن رشد بثلاثة قرون نرى تأثير الافكار الرشدية خفيفا لطغيان الافكار الأشعرية والغزالية • ولولا تأثر ابن خلدون الواضح بابن رشد في مسألة السببية الطبيعية والاتجاه العقلاني في تحليل الاحداث ، لما رأينا للتيار الرشدي أي أثر هناك •

أما في الغرب فقد كان طبيعيا أن ينقسم الفلاسفة وعلماء اللاهوت حيالها قسمين :

الفلاسفة المعجبون بالرشدية من جهة ورجال الكنيسة وفلاسفتها اللاهوتيون السكولاستيكيون(١) من جهة أخرى وعلى رأسهم القديس توما الاكويني الذي تأثر بابن سينا وخاصة بابن رشد ، ومنهما تعرف بأرسطو عن طريق شروحات ابن رشد لمؤلفات المعلم الأول •

ومن الثابت ان القديس توما كان يجيد العربية(٢)

---

(١) السكولاستيكية او مذهب المدرسيين وهم الفلاسفة الدينيون في العصور الوسطى • وفي الاسلام نستطيع ان نسمي علماء الكلام بالمدرسيين • اما المدرسيون اللاتينيون في اوروبا فامامهم القديس توما الاكويني ثم وليم دوفريني ، وريمولد مارتين ، والبير الكبير ، وريمولد ليل وغيرهم •

(٢) للتفصيل اطلب : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ص ٧١٢ ج٢ د• حسين مروه ـ دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت •

وقد وقف بعناد هو ومن حذا حذوه من الفلاسفة اللاهوتيين ضد ابن رشد والرشدية (١) منكرين عليه مفهومه الجبري للكون ، وقوله بوحدة العقل ، أو العقل الكلي ، وبالتالي وحدة الجنس البشري في الحياة الثانية ، ومعنى ذالك ابطال حشر الاجساد ، أو بعث الافراد أي : ابطال معنى الثواب والعقاب • كما أخذو عليه وعلى أتباعه قولهم بمبدأ « الحقيقتين » وهو المبدأ الذي استند عليه رجال الدين في الاندلس لمهاجمة ابن رشد ،وملخصه : يجوز أن تكون قضية ما صادقة في الفلسفة وكاذبة في الدين دون أن يترتب على ذالك تناقض بين الدين والفلسفة ، اذ هما حقيقتان صادقتان ومتفقتان في الجوهر • وفي فصل المقال يفهم تقسيمه للاقوال بأنها اما برهانية أو جدلية على هاذا الأساس (١) •

---

(١) Averrabe et l'averroïsm ، وللقديس توما كتاب يحمل هاذا العنوان : وحدة العقل او الرد على الرشديين وهو باللغة اللاتينية •

(١) للتفصيل انظر كتاب ابن رشد : فيلسوف قرطبة د• ماجد فخري ص ١٤٣ - المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٠ - بيروت •

وكفروه في قولــه بازليــة العالم التي تتناقض صراحة ونظرية الخلق الدائم لله ، وحدوث العالم المنصوص عليه في الأديان الثلاثة ·

وابن رشد يقدم الفلسفة على الدين : فقد ألزم أهل البرهـــان (أو الفلاسفـــة) بالتأويـــل : أي استخراج المعنى الباطن الذي ينطوي عليه ظاهر النص الشرعي · وواضح أنه ــ بهاذا ــ يريد حصر المعرفة الحقيقية بالفلاسفة لأنهم وحدهم الذيـــن بامكانهم ادراك ذالك المعنى · أما الظاهـــر فهو لأهل الجـــدل وجمهور العامـــة المكتفين ــ عادة ــ بالنقل دون العقل ·

ومما أثار حفيظة الكنيسة في باريس ان أتباع ابن رشد والرشدية في فرنسا خاصة وأوروبا عامة قـــد كثـــرو وانتشـــر بواسطتهـــم التيـــار العقلي والعلماني ، وأصبح للمعلم الاول وشارحه الاكبر تاثير لا يستهان به ، مما يشكل خطرا على العقيدة المسيحية وعلى مصالح رجال الدين ، فأصـــدرت هاذه الكنيســـة في بـــاريس في فترتين متقاربتـــين

(١٢٧١ ـ ١٢٧٧) قرارا يدين أهم القضايا الفلسفية التي تتعارض والعقيدة المسيحية ومنها :

١ ـ انكار الرشديين لحدوث العالم واصرارهم على القول بقدمه (١) •

٢ ـ انكار الرشديين على الله الخلق من عدم •

٣ ـ انكار الرشديين على الله العلم بالجزئيات(٢) •

٤ ـ انكار الرشديين للارادة بأنها قوة فاعلة ،

---

(١) مما يؤكد مدى تأثير ابن رشد والرشدية في عقول اوروبا انها اصبحت تشكل ـ فعلا ـ خطرا داهما على الايمان المسيحي في نظرهم ، فلم يكتفو باصدار التحريمات المختلفة لمثل هاذا التيار الرشدي الجارف بل وصل بهم العنف حد التشهير والقتل : من شهداء الرشدية بترويومباناري الايطالي (١٤٦٤ ـ ١٥٢٤) الذي اعدم بتهمة الدعاية للالحاد نتيجــة كونه رشديا خطيرا ••• وبرناردو تليزيو (١٥٠٨ ـ ١٥٨٨) الذي تبنى نظرية ابن رشد القائلة بأن الحرارة هي سبب انتقال المادة الجامدة الى الحياة•• لاكن تعاليم ونظريات ابن سينا وابن رشد كانت اقوى مــن الموت واصبحت في اوروبا وعند كبار المفكرين والفلاسفة مــن البديهيات : كسرمدية المادة وحركتها الدائرية ، وتحولات الصورة مع بقاء المادة • اطلب ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية د• حسين مروة دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت •

(٢) مع ان ابن رشد يقول ـ كابن سينا ـ بأن الله يعلم الجزئيات من خلال علمه بالكليات • وليس في هاذا ما ينكره العقل •• الا اذا اخذنا بظاهر الايات وهاذا لا يجوز • ـ المؤلف ـ

بل هي قوة منفعلة يحركها الغرض باضطرار ٠

٥ ـ انكارهم للخوارق والمعجزات ٠

٦ ـ انكارهم للعناية الالهية
وهي ركن رئيسي من أركان العقيدة
المسيحية ٠

٧ ـ قولهم بمبدأ الحقيقتين : أي ان الحقيقة
الفلسفية والحقيقة الدينية موجودتان
وصادقتان وان اختلفتا ظاهرا ٠٠

٨ ـ قولهم بوحدة العقل البشري ، وتقديمهم
الفلسفة على الدين ٠٠ الى آخر هاذه اللائحة
من القضايا الواردة في قرار الادانة ، والتي
تحتوي على ٢١٩ قضية ٠٠٠ (١) ٠

لاكن التيار الرشدي في القرن الثالث عشر
استمر في تصاعده رغم الضربات القاسية التي
وجهتها اليه الكنيسة والفلاسفة المدرسيون ، وظل
قويا نافذا يمثله أرسطاليسيون أقوياء من مثل

---

(١) انظر كتاب : ابن رشد فيلسوف قرطبة ص ١٤١ د٠ ماجد فخري
ـ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ ٠

سيجردي برابانت (القرن الثالث عشر باريس) ، وهرمان الالماني الذي ترجم أهم مؤلفات ابن رشد الى اللاتينية وتأثر به تأثرا بالغــا ، كمــا حــدث لمترجمي ابن رشد من يهود الاندلس ، أمثال موسى ابن ميمون ، وصموئيل بن تيبون ، ويهودا بــن سليمان الطليطلي وسواهم ٠٠ وبواسطــة هاؤلاء وأولائك تسربت الرشدية الى أوروبا ، واستمرت فاعلة طوال أربعة قرون وهي بين مد وجزر ٠٠ بل انها امتدت كذالك حتى القرن الثامن عشر ، رغم تحريم الكنيسة لها في القرن الثالث عشر كما رأينا ٠

وفي رسالة لدكتوراه الدولة بعنوان : نظريــة المعرفة عند ابن رشد قدمها للسوربون الدكتــور محمود قاسم ، أثبت فيهــا هــاذا المحقق المعروف اصالة ابن رشد وعبقريته في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي مــن حيث الجدة وعمــق التفكير وبعــد التأثير ٠ كما أظهر فيها ان القديس توما الاكويني ما هو الا تلميذ مؤول لنظرية المعرفة عند ابــن رشد ، مما أثار دهشة اللجنة المناقشة واعجابها في الوقت نفسه ٠

وحتى أمام أرسطو العملاق أثبت هاذا الدكتور ان تلميذه وشارحه الاكبر لم يكن امعة و لا مقلدا ، بل كثيرا ما استقل برأيه عن أستـاذه خاصـة في اكتشافه لمبدأ الحتميـة ، وتفسيره للعلم بالغيـب الذي هو معرفة وجود الموجود في المستقبل ، وخلود العقل الانساني الخ ..

وهاذا ان دل على شيء فانما يدل على ان النهج العقلاني ـ في كل فن ومطلب لا سيما الفلسفة ـ يجد دائما له أتباعا ومناصرين أكثر بكثير من النهج الايماني المبني على العاطفة والجدل ورفض العقل والبرهان .. وان خيل العكس لبعض المغلقين ..

وفي نظري أنه لو كتب للمدرسيين الأوروبيين ورجال الكنيسة أن يبسطو تفكيرهم « السلفـي » ـ اذا صح التعبير هنا ـ على التفكير الغربي ، لما نهضت أوروبا تلك النهضـة العلميـة العملاقـة المرتكزة على معطيـات الفكـر الارسطاليسـي الرشدي .. ومن ثم معطيات الفكر الفلسفي البديل كالنهج الديكارتي والكانتي والهيغلي .

وبديهي انه لولا فلسفة ابن سينا ومن بعـده

فلسفة ابن رشد وتأثر أوروبا بهما وبنظرياتهما العلمية والعملية لظلت أوروبا سادرة تحت تأثير مخدرات الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) ·
ويكفي أن نورد هنا بعض هاذه المخدرات لنعلم مدى مفعولها الرجعي والسلبي في العقول : (لولا ان جاء الترياق من العراق) :

كانت الفلسفة المدرسية الأوروبية في القرون الوسطى تبث تعاليم سطحية ساذجة عن المادة وأشكال الماهية ، مثل :

- ان الساعة تشير الى الوقت لأن فيها قوة ذاتية غيبية تشير اليه ··
- اذا قفز البرغوث الى مسافة أطول من حجمه فذالك لأن ماهية البرغوث - في رأيهم - تحتوي قدرة على القفز بهاذا القدر الاكبر من حجمه ··· في حين كانت فيزياء ابن سينا متقدمة جدا على مثل هاذه التفسيرات السخيفة (١) ··
- ان الكرة الارضية مستطيلة ومركزها القدس ···

---

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ص ٧١٢ ج٢ د· حسين مروة دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت ·

الى آخر هاذه الحماقات في عصر كـان العـرب يفلسفون الكون وتجليـات الله فيه ·· وابن الهيثم يضع في علم البصريات نظريات لا يـزال العلم الحديث يأخذ بها ويعتمد عليهـا ويبطـل نظرية بطليموس في الرؤيـة ·· وابن سينـا والبيروني يثبتان ان سرعة النور أعظم من سرعة الصوت ·· الى ما هنالك من منجزات رائعة في جميع حقول العلم والفلسفة مما يضيـق المجال ـ هنا ـ بتعدادها ··

وهاذا هو الشرق ـ بعد ابن رشد ـ ماذا جرى له حين حارب العقـل والعقلاء ونكل بالفلاسفـة والمتفلسفين ، أخـذا ـ في حمـاس ديني عاطفـي وطائفي ـ بظاهر الشريعة وبالنقل دون العقل ، وبالتقليد دون التجديد والابداع (١) ، أي دون اجتهاد وتطوير وعقلانيـة ؟ ·· لقد غرق حتـى الأذنين في مستنقع الجدل العقدي السلفي ، فحارب المسلمون بعضهم بعضـا وانقلبو فرقـا وقبائـل وطوائف ·· وكان من نتائج كل ذالـك انتشـار

---

(١) ويأتي الفيلسوف نصير الدين الطوسـي في القرن الثالـث عشر الميلادي استثناء القاعدة · ـ المؤلف ـ

الصوفية ــ كما سبق القول ــ وهي في أحسن حالاتها هروب بالانسان الكريم من حماة الجدل البيزنطي الى « مدينة الله » حيث النقاء والصفـــاء واشراق أنوار الألوهة عليه كلما قرب ــ في مجاهداته ــ من ربه ·· وهي في أسوأ حالاتها هروب بالانســـان الى ··· المجهـــول ، وتعطيل لعقلــه وانسانيتــه ومجتمعيته ·· والنتيجة ؟ :

عصور انحطاط وظلم وظلام واستعمار ···

وها هم الرشديون ــ والحمد لله ــ يبشرون منذ أواسط القرن الماضي وحتى اليوم بقيامة جديدة للعقل العربي ، بل يباشرونها ويجسدونها جهادا واصلاحا وأدبا وفلسفة وسياسة وانفتاحا · نعــد من طلائعهم الثورية ولا نعددهم : جمال الديـــن الأفغاني والشيخ محمـــد عبـــده وعبد الرحمـــان الكواكبي ، وعلماء جبل عامل اللبناني الثائرين في وجه الجمود الديني والتعصب المذهبي العثماني · هاذا في القرن التاسع عشر أما في مطلع القـــرن العشرين فقد استلم راية الاصلاح الديني والاتجاه العقلاني لطفي السيد وسلامة موسى ومصطفى عبد الرازق ورفاعة الطهطاوي وسواهم ، ثم طه حسين

الذي قاد موكب الاصلاح الثقافي والتربوي في مصر، وهم اليوم أكثر من أن يعدو ، وكلهم يحمل بذور النهضة وبشائرها ٠

أما السلفيون فهم في تناقص مستمر بعد أن اتضح لهم ان الدين الاسلامي وكل دين ، اما أن يكون دين عقل ـ كما أراده ابن رشد ـ أو لا يكون ٠٠ وعلى الصعيد الفلسفي البحت بدأنا نلاحظ اتجاها جديدا لرهط من مفكري العصر الحديث الاسلامي الى المنهجيات الفلسفية الغربية ٠ يمثل هاذا الاتجاه أستاذنا الدكتور عبد الرحمان بدوي الذي نجده يُعنى ـ الى جانب ترجماته الفلسفية العديدة وتحقيقاته ـ بالدعوة الى وجودية غربية ، وعقلانية اسلامية طال انتظارها (١) ٠

فقد آن لهاذا الشرق ـ وهو منبع الحضارات ومصدر الديانات والفلسفات ـ أن يكون له

---

(١) يندرج في هاذا التيار الاصلاحي والعقلاني الرشدي كثيرون من قادة الفكر العربي الاحياء ليس بوسعنا تعدادهم ـ هنا ـ فنكتفي بذكر ثلاثة من طليعتهم : العلامة اللغوي والمصلح التقدمي المعروف الشيخ عبد الله العلايلي ، والمحقق الكبير المجتهد الشيخ محمد جواد مغنية والفيلسوف التقدمي الدكتور حسين مروة ، وسواهم ٠

فلسفته وفلاسفته الاقحاح ، وبالمعنى العالمي لكلمة فلسفة ·· آن أن يكون لنا مثلا ديكارتنا وبرغسوننا وراسلنا وهيجلنا ·· بل ولينيننا ·· ولِمَ لا ؟! الا اذا كنا نؤمن بما آمن به يوما ابن خلدون بأن عطاء الأمة وابداعها يكونان في فترة حضارية واحدة لا تتكرر ·· وان لحضارة أمة من الأمم عمرا لا تتعداه ·· فلا عودة للعطاء أو الابداع ، ولا قيامة للأمة بعد حياتها ، ولا بد لها من الانهيار بعد الازدهار ·· هاكذا في حتمية قدرية مغلقة لا نؤمن بها لمحدوديتها وتهافتها ··

وحين تنجب أمتنا الطالعة من عصور الظلام ، وفي قرن واحد ، أمثال الافغاني والشيخ محمد عبده والكواكبي ، وعبد الرازق ويعقوب صروف والبساتنة واليازجيين ، وقاسم أمين ، ومحمود شكري الألوسي ، ثم جبران والريحاني والحصري ، ناهيك بالأعلام الاحياء من مفكرينا ، حين يكون بمقدورها مثل هاذا الانجاب يصبح طموحنا معقولا ، وأملنا قابلا للتحقيق ·

المؤلف

ابـن رشـد

الشارح الأكبر (١)

حياته : هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، ويكنى أبا الوليد ·

ولد في قرطبـة (بالأنـدلس) عام ٥٢٠هـ ــ ١١٢٦م أي بعد وفاة الغزالي بخمس عشرة سنة · وهو سليل أسرة عرفت بالعلم والجاه · اذ كـان جده قاضيا لقرطبة ، وكذالك كان أبوه من بعد ، وسيكون هو أيضا قاضيا ، ثم قاضي قضاة (٢) ·

أستاذوه : مـن المـلاحظ ـ في سيرة علمائنـا

---

(١) لقب اطلقه عليه دانتي · ولاكن هاذا لم يمنعه من ان يجعل ابن رشد في اسفل دركات الجحيم في « ملهاته الالهية » · المؤلف

(٢) وكلهم كان فقيها على المذهب المالكي ·

وفلاسفتنا القدامى ـ ان المدرسة الأولى كانت آباءهم على الأغلب • فهاذا أبو العلاء كان معلمه الأول أبوه وابن سينا والغزالي وابن خلدون كلهم تتلمذ على أبيه أو وجهه أبوه الى الطريق العلمي الصحيح والمتناسب مع استعداده ومواهبه •

وابن رشد لم يشذ عن هاذه القاعدة • فقد قرأ على أبيه أولا علوم القرآن والحديث واللغة والأدب • كما كان طبيعيا أن يتخرج على يده في الفقه ـ وهو القاضي المرموق ـ فاتقن فهم واستظهار « الموطأ » لمالك ابن أنس في مدة وجيزة • ولما أظهر ميلا شديدا لدراسة الطب وجهه أبوه الى أشهر أطباء قرطبة من آل زهر الملقبين بآل بختيشوع الاندلسي • ولما اتقن هاذا الفن انصرف الى علم الكلام والفلسفة فطالع امات مؤلفات المشارقة لاكنه تأثر بابن باجة وصديقه الاكبر ابن طفيل الذي قدمه الى الخليفة أبي يعقوب يوسف (أحد خلفاء دولة الموحدين في المغرب) • وكان هاذا السلطان يحب العلم ويكرم العلماء ، ولم تمض فترة الا وقد أصبح ابن رشد طبيبه الخاص بدل ابن طفيل وزيره وطبيبه •

ويروي ابن رشــد خبر مثوله لدى الخليفــة بقوله (١) : « لما دخلت على أمير المؤمنين وجدت ابن طفيل في مجلسه ، فابتدأ بذكر شرف أسرتي ، واثنى علي ثناء لا أستحقه ، ولما التفت الأمير الي ، بادرني بالسؤال : ما رأيهم في السماء ؟ (يقصد الفلاسفة) • وفي رواية أخرى : ماذا يمتقدون في الكون : أهو قديم أو محدث ؟ فداخلني الوجل عند هاذا السؤال ، وأخذت آلتمس عذرا لأتخلص من الجواب • فانكرت أنني اشتغلت بالفلسفة •• وما كنت عالما ان ابن طفيل اتفق مع أمير المؤمنين على تجربتي • فلما رأى الأمير اضطرابي ، التفت الى ابن طفيل ، وصار يباحثه في هاذا الموضوع ، فروى كل ما قاله أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة ويورد على ذالك احتجاج أهل الاسلام عليهــم ، فرأيت منه غزارةحفظ لم أظنها فيأحد من المشتغلين بهاذا الشأن ، المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى اطمأنت نفسي حينئذ ، وأخذت أتكلم • وعنــد خروجي من مجلسه أمر لي بمال وجائزة سنيــة ومركب » •

---

(١) نقل هاذه الرواية عبد الواحد المراكشي نقلا عن احد تلاميذ ابن رشــد •

ومنذاك صار ابن رشد من أقرب المقربين الى السلطان • وقيل انه هو الذي طلب من ابن رشد شرح فلسفة أرسطو لأنه رآها غامضة • ثم ولاه قضاء اشبيلية ، وجعله طبيبه الخاص بعد اعتزال ابن طفيل • وأثناء ذالك أقبل على تفسير آثار أرسطو بعد أن آنس من الخليفة رغبة في ذالك (١) •

ولما مات هاذا الخليفة ، وتولى الخلافة ولده المنصور ، كان ابن رشد من أقرب المقربين الى الخليفة الجديد ، حتى ليروى أنه كان يخاطبه بقوله : « يا أخي » أو « تسمع يا أخي » • الا أن الوشاة بدأو يكيدون لابن رشد • ويتهمونه بأنه رجل زنديق يجهل القرآن ولا يقوم بالفرائض •• حتى انتصروا عليه لدى الخليفة وأوقعو به المحنة أو النكبة المعروفة • وقد روى المؤرخون أسبابا كثيرة للمحنة التي أصابت ابن رشد • وكأن الوشاة والمجدفين على الفلسفة والفلاسفة لم تكفهم تهمة

---

(١) الواقع ان السلطان شكا لابن طفيل غموض عبارة ارسطو او عبارة المترجمين له • ورغب اليه التفرغ لتخليصها وتقريب اغراضها ، الا ان ابن طفيل ـ وقد احس بعجزه عن ذالك ، عهد بدوره الى ابن رشد بهاذه المهمة لما يعرفه « من جودة ذهنه ، وصفاء قريحته ، وقوة نزوعه الى الصناعة » • وهاكذا كان • اطلب : ابن رشد : فيلسوف قرطبة د• ماجد فخري • ص = ١٠ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ـ ١٩٦٠ •

الزندقة حتى عمدو الى تحريف كلام ابن رشد : فقد كتب مرة يصف الخليفة بأنه أمير البرين ·· فحرفها هاؤلاء وجعلوها : أمير البربر ·· كما أنهم رفعو الى الخليفة كتابا بخط ابن رشد يقول فيه : « ان الزهرة أحد الآلهة » · وصادف ان شاع بين الناس ـ يومذاك ـ ان ريحا عاتية ستهب على البلاد كالريح التي أرسلها الله على قوم عـاد فأهلكتهم ـ كما ورد في القرآن ـ فنسبو الى ابن رشد أنـه قال حين سمع ذالك : « والله وجود قوم عاد ما كان حقا ·· فكيف سبب هلاكهم ··· » فهاجت عامة المسلمين عليه ، وقالو انه ينكر القرآن · وفتشو في كتبه الفلسفية واستخلصو منها ما ينافي الدين · فاضطر الخليفة تحـت ضغط هيـاجهم الى الأمر بمحاكمة ابن رشد (١) · وعقد مجلس المحكمة في المسجد الاكبر بقرطبة وبحضور الخليفة نفسه · وحضر ابن رشد وطلابه ومؤيدوه · وجهت ‘ليهم ـ أولا ـ تهمة الخروج عن الدين ، ومخالفة عقائد المؤمنين باشتغالهم بالفلسفة ·· وكالمادة دون أن

---

(١) انها مأساة الفكر والمفكرين دائما في عهد حكام ظلمة ومحكومين جهلة ، ابتداء من سقراط ومرورا بأرسطو (الذي نجا بنفسه) وابن رشد ، وانتهاء بأبد الابدين ·· الا اننا اصبح امثال هؤلاء هم الحكام · ـ المؤلف ـ

يسمع دفاع ابن رشد ، حكم بابعاده هو وأصحابه • فنفو الى بلدة قرّيبة من قرطبة سكانها من اليهود تدعى « اليسانة » • ثم صدر منشور أذيع علـى الناس ووزع في البلاد بتحريم الاشتغال بالفلسفة ، وتحريم قراءتها واقتناء كتبها • ومما جاء في هاذا المنشور : « كان في سالف الدهر قوم خاضو في بحور الأوهام فخلدو في العالم صحفـا مسودة المعاني ، بعدها من الشريعــة بُعد المشرقين • يخادعون الله والذين آمنو ، وما يخادعون الا أنفسهم • فاحذرو وفقكم الله هاذه الشريعةحذركم منالسموم السارية في الابدان » •

وقد بالغ الناس في اضطهاد ابن رشد فاتهموه بأنه من أصل يهودي • فكـان اذا دخل المسجـد طردوه • وأطلق بعض المتشاعرين المرتزقة ألسنتهم في هجائه ، ومنهم الرحالة المعروف ابن جبير •• الذي قال فيه وهو في المنفى :

ــ لم تلزم الرشد يا ابن رشـد
لمـا عـلا في الـزمـان جـدك
وكنـت في الديـن ذا ريـاء
مـا هـاكذا كـان فيـه جـدك

ـ الآن قـــد أيقـــن ابـــن رشـــد
ان تـــواليفـــه تـــوالـــف

يـــا ظـــالمـــا نفســـه تأمـــل
هل تجد اليوم مـــن توالف (١)

كما قالو ان الخليفة حين نفاه الى بلدة اليسانة قد رده الى أصله وبني جلدته ..

الا أن نقمة الخليفة على ابن رشد لم تطل . فما ان عاد من قتال « ألفونسو » التاسع ملك قشتالة وهدأت الحالة حتى عفا عنه وقربه .. وأراد أن يتعلم الفلسفة على يديه . ويقول المؤرخ المراكشي والمستشرق غوتييه ان المنصور أراد أن يمتحن ابن رشد بهاذه المحنة ... لا انتقاما منه أو اضطهادا له بل حدا لغلواء الجمهور والفقهاء وارضاء لهم (٢) .. غير ان أبا الوليد ما لبث أن توفي يوم الخميس التاسع من شهر صفر عام ٥٩٥ هجرية وله مـــن العمـــر خمس وسبعون سنة (٣) .

---

(١) اطلب كتاب : الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ٢٨٤ لجيب مخول منشورات مكتبة الطوان ـ بيروت ١٩٧٠ .
(٢) وهاذا ، لعمري ، اسوأ من الاضطهاد الحقيقي .
(٣) وهناك روايات كثيرة عن اسباب نكبة ابن رشد ونقمة الخليفـة عليه : منها ان الخليفة المنصور لاحظ من ابن رشد اهلاصه لابي ـ

سبب اهتمامه بارسطو :

روى المراكشي : ان أبا بكر بن طفيل استدعى ابن رشد مرة وقال له : سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطاليس (أو عبارة مترجميه على الأصح) ويذكر غموض أغراضه • ويقول : لو وقع لهاذه الكتب من يلخصها ، ويقرب أغراضها، بعد أن يفهمها فهما جيدا ، لنقرب مآخذها على الناس • فان كان فيك فضل قوة لذالك فافعل • واني لأرجو أن تفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك الى الصناعة • وما يمنعني من ذالك الا ما تعلمه من كبر سني ، واشتغالي بالخدمة ، وصرف عنايتي الى ما هو أهم عندي منه • قال أبو الوليد : فكان هاذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطاليس » • ويستدل من هاذا الخبر مبلغ ما كان يكنه ابن طفيل لابن رشد من تقدير وثقة ، بالرغم من ظهوره أمام الفتى ابن رشد بمظهر

- يحي اخي المنصور والي قرطبة • الذي كان المنصور يخشى منافسته على العرش • فاضمر له الشر • وكلها روايات باطلة وملفقة اضطر معها الخليفة الى تصديقها •• ثم ما لبث ان تراجع كما رأيت • — المؤلف —

الأستاذ والوزير الذي يهتم بما هو أعلى شأنا ـ في نظره ـ من تلخيص كتب أرسطو ٠٠ ومهما يكن من أمر فان لابن طفيـل مـع ابن رشد دور الأب والأستاذ والموجه ، وفضل الرعاية والتقديم ٠ولعل ابن رشد ما كان له أن ينتقل من الطب والقضاء الى الفلسفة لولا ابن طفيل وأن يصبح ـ بالتالي ـ أفضل شراح أرسطو على الاطلاق ٠

آثـاره :

ألف ابن رشد في كثير من الموضوعات العلمية والأدبية واللغوية والفلسفية كتبا جعلهـا بعض المؤرخين العرب خمسين وجعلها المستشرق الفرنسي ريتان ثمانية وسبعين ٠ لاكن المطبوع منها قليل ٠ والمخطوط لم يصلنا الا عن طريق الترجمات العبرية أو اللاتينية لأن أصله العربي قد ضاع ٠٠

كتبه الفلسفية :

قامت شهرة ابن رشد على مصنفاته الفلسفية دون سواها ٠ ومن أهم هـاذه الكتب : تلخيصـات بعض كتب أرسطو :

١ ـ كتلخيص كتابما بعد الطبيعة (الميتافيزيك) ٠

٢ ــ وتلخيص كتاب البرهان أو الأورغانون ٠
٣ ــ وتلخيص كتاب المقولات (قاطيفوزرياس) ٠
٤ ــ وتلخيص كتاب الاخلاق ٠
٥ ــ وتلخيص كتاب السماع الطبيعي ٠
٦ ــ وتلخيص كتاب الكون والفساد الخ (١) ٠٠

أما الشروح التامة فهي اما كبرى واما جوامع٠ والجوامع اما شروح وسطى واما صغرى وهي التلاخيص ٠

الشروح الكبرى :

١ ــ شرح ما بعد الطبيعة ٠
٢ ــ شرح كتاب القياس ٠
٣ ــ شرح كتاب النفس ٠
٤ ــ شرح كتاب البرهان ٠
٥ ــ شرح مقالة الاسكندر في العقل ٠

ــ الجوامع أو الشروح الوسطى :

١ ــ جوامع كتب أرسطاليس في الطبيعيات والالاهيات ٠

---

(١) وتسمى هاذه التلاخيص شروح صغرى ٠

٢ ـ الجوامع في الفلسفة •
٣ ـ جوامع الخطابة والشعر •
٤ ـ جوامع سياسية أفلاطون (أصله العربي مفقود) •
٥ ـ جوامع الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، الاحلام ، تعبير الرؤيا •

الى جانب مقالات ومسائل وكتب وضعها ابن رشد وهي كثيرة ، أهمها :

١ ـ مقالة في العقل •
٢ ـ مقالة في القياس •
٣ ـ مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان •
٤ ـ مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس ، وبجهة نظر أرسطاليس فيها •
٥ ـ مقالة في حركة الفلك •
٦ ـ مقالة في القياس الشرطي •

أما كتبه فالمشهور منها :

١ ـ كتاب مناهج الأدلة (أو الكشف عن مناهج الأدلة) وهو من المصنفات الفقهية والكلامية •
٢ ـ كتاب فصل المقال فيما بين (أو تقرير ما بين) الحكمة والشريعة من الاتصال وهو من

المصنفات الفقهية والكلامية •

٣ ـ كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصة كذالك •

٤ ـ كتاب في ما خالف أبو نصر لارسطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود •

٥ ـ كتاب في الفحص من مسائل وقعت في العلم الالاهي في كتاب الشفاء لابن سينا •

٦ ـ كتاب تهافت التهافت وهو أشهر كتب ابن رشد (١) •

تهافت التهافت (٢) :

واضح من عنوان الكتاب ان ابن رشد يرد فيه على الغزالي في كتابه : تهافت الفلاسفة • وكان كتاب الغزالي قد مضى عليه قرن من الزمن وهو يحمل لواء الكره للفلسفة وتكفير وتبديع الفلاسفة واعلان افلاس أكبر سلاحين لهم : العقل والمنطق •

---

(١) للوقوف على اسماء بقية كتبه وشروحه ومقالاته اطلب كتاب : ابن رشد : فيلسوف قرطبة ص ١٤ د• ماجد فخري ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٦٠ •

(٢) كان هذا الكتاب اخر كتاب فلسفي موضوعي لاخر فيلسوف عربي عقلاني • ـ المؤلف ـ

فانبرى ابن رشد بكتابه يدافع عن الفلسفة ويهاجم خصومها بالعقل والمنطق اياهمـا ، دفاعا جريئـا منصفا لم يسلم منه حتى الفلاسفة المسلمون أنفسهم كالفارابي وابن سينا • فقد صحح لهما أخطاءهما وسوء فهمهما لبعض نظريات أفلاطون وأرسطـو كما أنصف الغزالي حيث رأى انصافه بمجاراته في المسائل الأولى من المسائل العشرين (١) حتـى اذا وصل الى المسألة الحادية عشرة (وهي في أن الأول يعلم غيره) انتقض عليه ووصمه بالتهافت قائلا : « أحق الأسماء بهاذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد ، لا تهافت الفلسفة » •

أين انصفه ؟ اتبـع ابن رشـد في كتـابه نهج الغزالي : يأخذ النص من كتاب الغزالي ، ويـرد عليه جملة جملة ، بطريقة جدلية منطقية عـرف بها ابن رشد أكثر من غيره وهي تقوم على تقديـم أقوال الخصم ، واظهار فحواها ثم الرد عليها •

واذا كان ابن رشد قد أقر للغزالي بالاصابة في بعض أقواله ، فقد حمل عليه حملة شديدة في أكثر

---

(١) وهي المسائل التي اوردها الغزالي في تهافت الفلاسفـة وكفـر الفلاسفة في ثلاث منها وبدعهم في ١٧ •

المسائل ، واتهمه تارة بالسفسطة ، وتارة بالجهل أو سوء النية ، وتارة أخرى يخفف من حملته عليه قائلا : « ولعل أهل زمانه اضطروه الى هاذا الكتاب (تهافت الفلاسفة) لينفي عن نفسه الظنة بانـه يرى رأي الحكماء •• » أو نجده يلوم الغزالي على تورطه في تكفير الفلاسفة أو تبديعهم لوم قاض عادل أمامه في قفص الاتهام قاض مثله ، كان يفضل ألا يقاضيه لأنه يحبه ويحترمه ، ولاكنه يحب الحق أكثر منه (شيمة أرسطو بين أستاذه والحقيقـة) : « واذا قلت له أن نصرة الصديق واجبة قـال ان نصرة الحق أولى » •

وهاكذا تناول ابن رشد كتاب الغزالي وقال : « ان الغرض في هاذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقنـاع ، وقصور أكثرها عن مراتب اليقين والبرهان » أي عن مقاييس الفلسفة الحقة • وهو بهاذا يشير الى أن الغزالي فقيه جدلي وليس فيلسوفا برهانيا •

● مضمون الكتاب :

أما القضايا التي دار عليها كتاب ابن رشـد

فأهمها :

- قدم العالم ، وآبدية العالم والزمان والحركة والخلق •
- وجود الخالق وطبيعته ، وصفاته لا سيما علمه ، والعالم العلوي •
- جوهر النفس البشرية وروحانيتها •
- الحشر ، وما الى ذالك •

أ ـ قدم العالم :

تأتي هاذه المسألة على رأس المسائل الهامة التي دار حولها النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين قبل الغزالي بنحو قرنين من الزمان ، اذ تتصل بها مسائل عديدة أخرى هي من صميم العقيدة الاسلامية ، كمسألة أبدية العالم (المسألة الثانية) • ومسألة الاستدلال على وجود الصانع (المسألة الرابعة) • ومسألة الارادة والفعل القديمين (المسألة الثالثة) ، الى ما هنالك من مسائل •

ويرى ابن رشد أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين خلاف لفظي لا أكثر • فكلاهما متفق على :

ـ ان أصناف الموجودات ثلاثة :

١ ـ الأجسام : وهي موجودات اتفقا على أنها وجدت من شيء (أي من المادة) ، وعن شيء (أي الفاعل) ، والزمان متقدم عليهما • فهـي اذن محدثة •

٢ ـ الله تعالى : وهو موجود لم يكن عن شيء ، ولا تقدمه زمان • فهو قديم عندهما •

٣ ـ العالم : وهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان • ولاكنـه موجـود عـن شيء (أي الفاعل) • وهاذا هو موضع الجدل :

اذ يصعب تعيين صفته : أهو محدث أم قديـم لأنه : « أخذ شبها من وجود الكائن الحقيقي ، ومن وجود القديم • فمن غلب عليه ما فيه من شبـه القديم سماه قديما • ومن غلب عليه ما فيه مـن شبه المحدث سماه محدثا • وهو في الحقيقة ـ حسب مذهب ابن رشد ـ ليس محدثا حقيقيا ، ولا قديما حقيقيا •

فالمحدث الحقيقي فاسـد ضرورة • والقديـم الحقيقي ليس له علة •

ومنهم من سماه محدثا أزليا (١) كافلاطـون واشياعه ، لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي •

يقول الغزالي في تهافت الفلاسفة : ان العالم محدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه • وهو يعني بذالك ان العالم قد حدث في زمان ما ، بينه وبين الارادة الالاهيـة تراخ (في الزمن) •

فيرد ابن رشد في تهافت التهافت ــ رغم اقراره بامكان تراخي المفعول عن الارادة ــ منكرا امكان تراخي المفعول عن الفعل •

فلو صح مثلا ان الله أراد حدوث العالم منـذ القدم ، ولم يفعله منذ القدم للزم عن ذالك انـه تجدد في الفاعل ، أو المفعول أو في كليهما ، حالة أو نسبة اقتضت حدوثه في الزمان الذي حدث فيه • فعاد السؤال في هاذه الحالة : من أحدثها ؟ وهاذا المحدث من أحدثه ؟ الى ما لا نهاية •• وهاكذا لزم ــ منطقيا وبرهانيا ــ ان العالم قديم • خاصة وان

---

(١) دائرة المعارف ج٣ ص ٢٧ د• ماجد فخري •

حجة الغزالي بالمقابل لا تنهض الا على دليل جدلي فقط ..

ويرد ابن رشد الحجة الثانية القائلة بامكان تقدم الله على العالم بالزمان أو بالذات . وهاذا ما قال به ابن سينا أيضا واعتمده الغزالي أساسا لحجته حين قال : ان مفهوم التقدم بالزمان لا ينطبق على الله في نسبته الى العالم أصلا : « لأن الباري سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان . والعالم من شأنه أن يكون في زمان (١) » والذين اعتبرو الله والعالم من جنس واحد أخطاو خطأ فادحا ، حين طبقو على الله والعالم مبدأ العلة والمعلول ، وحقيقة تقدم العلة على المعلول .

ان تقدم العلة على المعلول من طبيعة الموجود المتحرك وحده .

يقول ابن رشد : من هنا كان الخطأ الذي وقع فيه « المتأخرة من فلاسفة الاسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء . فهو يرى ان تقدم الله على العالم

(١) التهافت ص ٦٥ .

هو : « تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان ، على الوجود المتغير الذي في الزمان (٢) » ٠

وأما قـول الغزالي بأن الممكـن لا يستدعـي موضوعا ، والا لاستدعى الممتنع موضوعا ، فقول سفسطائي على حد تعبير ابن رشد « اذ ان الممتنع أيضا له موضوع يقابله وهو الموجود الذي يصح عليه كلا الامكان ونقيضه ، أي الامتناع تبعا لحاله الحقيقي » ٠

ويتصل بمسالة قدم العالم دعوى الغزالي ان الفلاسفة ، حين قالو بقدم العالم استحال عليهـم اسناد الفعل الى الله ، الا على سبيل المجاز (كما جاء في المسألة الثالثة) ، واستحال عليهم التدليل على وجود الصانع أصلا (كما في المسألة الرابعة والعاشرة) ٠

رد ابن رشد :

ويرد ابن رشد قائلا : ان هاذه الدعوى فاسدة ، لأن اسناد الصفات الى الله والى الموجودات الأخرى يختلف من حيث الكيفية ، ولأن العالم حتى ولـو

---

(٢) وهو نوع اخر من التقدم ٠٠

أعتبرناه قديما يحتاج الى فاعل لا محالة ، اذ أن سلسلة الاسباب ــ في رأي أرسطو ــ يجب أن تنتهي آخر الأمر الى سبب أول لا مسبب له : هو مبدأ الحركة والفعل في الكون • والا لأمكن وجود معلول لا علة له ، وهو محال ، ولبات كل موجود بالعرض أو الاتفاق • وفي ذالك ما فيه من انكار الحكمة في مخلوقات الصانع (١) •

قال الغزالي : الناس فئتان : أهل الحق الذين رأو ان العالم حادث وان الحادث لا يوجد بنفسه ولا بد له من صانع • وهاذا الصانع بمعنى العلة والمبدأ ، وهو الله الذي لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره • وفئة الدهرية الذين رأو ان العالم قديم ، ولم يثبتو له صانعا • والفلاسفة قالو بقدم العالم ، وأثبتو له صانعا ، وفي ذالك تناقض بَيِّن • ومن ثم فتأثرهم بالدهرية واضح ••

فرد ابن رشد قائلا : العالم حادث عن فاعل قديم وفعل قديم أي لا أول له ولا آخر ، وذالك ان العالم وجوده بالحركة والحركة فعل الفاعل • وكل

---

(١) دائرة المعارف ج٣ ص ٩٨ د• ماجد فخري •

فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده • فأنتجو (أي الفلاسفة) من ذالك ان العالم له فاعل موجود بوجوده • فالموجود اذن ليس قديما بذاته •

وهاكذا فالفلاسفة عندما أثبتو قدم العالم أثبتو الصانع القديم بذاته • ولم يكونو من الدهرية في شيء • •

ثم يتناول ابن رشد أقوال الغزالي في العلة والمعلول مبينا له تخليطه ، لكونه لم يميز بين العلل وهي أربع (١) • ولم يكن من ثم رده على الفلاسفة صائبا ، لما فيه من احتمال كل علة من هاذه العلل في شأن الله تعالى مبدأ الوجود • فهو اذن باطل (٢) •

يتساءل الغزالي في موضوع العلل : ان جاز القول بتسلسل حوادث الى ما لا أول له ، فلم لا يجوز القول بتسلسل علل الى ما لا أول له ؟ وان صح ان آحاد الحوادث ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له ، فلم لا يصح القول بأن آحاد العلل ممكنة ، أما

---

(١) العلل عند ارسطو اربعة اقسام : العلة المادية ، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة ، والعلة الغائية ، مثل السرير ، او اي شيء مصنوع الخ •

(٢) تهافت التهافت ص ٢٦٥ •

المجموع فواجب ، ليكون ما يصـــدق على الآحـــاد لا يصدق على المجموع في الحالين ؟

وينتصر ابن رشـــد للفلاسفـــة مظهرا وجـــه التخليط عند الغزالي فيقول : « لا تناقض بـــين قولهم (أي الفلاسفة) بامكان حوادث لا أول لها وقولهم باستحالة علل لا أول لها : ليست الحوادث عللا بعضهـــا لبعض ، بـــل هي معلولة ــ آحـــادا ومجموعا ــ لعلة خارجة عنها • والفلاسفة أحالو تسلسل علل الى ما لا أول له ، لا تتابع حركات لا أول لها ••

وليس ثم بعدُ حوادث أو حركات ، بل حركة واحدة بالعدد ، متصلة دائمة ، وهي حركة الجرم السماوي ، وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة الا في الذهن فقط (١) » •

ويرى المحقق الأب يوحنا قمير « في هاذه الجملة تفنيدا مفحما لاحالة الغزالي أعدادا لا نهاية لها من حركات الأفلاك » •

---

(١) تهافت التهافت ص ٢٨٣ • انظر ايضا « التهافتان » ص ٣٦ للاب يوحنا قمير ـ دار المشرق ـ بيروت ١٩٦٩ •

والغزالي يتهم الفلاسفة في قولهم بوجود العلة للعالم ، ويرى هاذا القول باطلا ٠

ان العالم في عرفهم قديم ، وانما العلةللحوادث ٠ وليس يحدث في العالم ولا ينعدم جسم ، وانما يحدث الصور والاعراض ٠ فأن الأجسام هي السماوات والعناصر الاربعة وهي قديمة ٠

فيجيب ابن رشد عنهم قائلا : ان الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه ٠٠ وبعد ذالك أخذ ابن رشد يشرح للغزالي معنى كلام الفلاسفة عندما يقولون بواجب الوجود، وممكن الوجود : « اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري ٠ ومن الممكن الممكن الحقيقي ، أفضى الأمر ، ولا بد ، الى موجود لا علة له (١) ٠

ويطرح الغزالي القضية في شكل سؤال فيقول : اذا كان الله فاعلا للعالم أو محدثا له ، فكيف يكون العالم ، مع ذالك قديما ؟ فيجيبه ابن رشد قائلا : ان العالم عندنا في حدوث دائم ، وانه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية ٠ وليس في هاذا القول تناقض كما

---

(١) تهافت التهافت ص ٤١٨ ٠

يزعم الغزالي ٠

ويمضي الغزالي في جدله قائلا : « لا جرم ان العالم لم يزل ممكن الحدوث ٠ لاكن اذا قدر موجودا أبدا ، لم يكن حادثا ٠ ولم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه ٠ فالمكن الحدوث ممكن لا غير ٠ وبذالك يتمين أصل كونه حادثا لا قديما ٠ والامكان يرجع الى قضاء العقل : فما قدره العقل موجودا ، ولم يمتنع عليه تقديره ، سمي ممكنا ، وان امتنع سمي مستحيلا ٠ وان لم يقدر العقل على تقدير عدمه سمي واجبا ٠٠

فالامكان والاستحالة والوجوب ، قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له ٠٠٠ نقول (يتابع الغزالي) : القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم ، ولا وجود لمعلوماتها في الأعيان ٠ حتى صرحو بأن الكليات موجودة في الاذهان لا في الأعيان ٠

فيرد ابن رشد الاعتراض مثبتا :

١ ـ ان ما كان ممكنا أن يكون أزليا ، واجب أن يكون آزليا ، لأن الذي يمكن فيه تقبل الأزلية ، لا يمكن فيه أن يكون فاسدا (١) ٠

---

(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ٣٢٢ و ٣٢٣ لجيب مفول ـ مكتبة الطوان ١٩٧٠ ٠

٢ ـ كون الامكان حكما ذهنيا ، أو قضية عقلية ، هو الذي يستدعي أمرا موجودا خارج النفس لأن المعقولات لا تكون صادقة ما لم توجد في النفس على ما هي عليه خارج النفس •

صحيح ان الكليات موجودة بالفعل في الاذهان ، لاكنها موجودة بالقوة في الأعيان ، بصرف النظر عن وجود العقل والعقلاء • ولولا ذالك لكانت كاذبة • لا بد اذن في قولنا في الشيء انه ممكن من أن يستدعي هاذا الفهم شيئا يوجد في الامكان ، لأنه لا يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ••

ـ أما الاستدلال على أن معقول الامكان يستدعي موجودا يستند اليه ، بدليل ان الممتنع لا يستدعي موجودا يستند اليه ، فقول سفسطائي على حد تعبير ابن رشد • ذالك لأن الممتنع يستدعي موضوعا مثلما يستدعي الامكان (١) •

---

(١) فاذا رفعت الموضوع الحامل للامكان (وهو الهيولي : الموضوع الاقصى للكون والفساد) اي الموضوع الذي ينتقل من حال الوجود بالقوة الى حال الوجود بالفعل ارتفع الحدوث والتغير • وسبب =

فقول الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الاذهان، لا في الأعيان ، انما يريدون به انها موجودة بالفعل في الاذهان ، وانها موجودة بالقوة لا بالفعل في الأعيان .. فالكلي ـ اذن ـ تشبه طبيعته طبيعة الممكن لأنهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة (١) .

والنتيجة هي دائما كما يقول ابن رشد : العالم قديم وله صانع . هاكذا قالت الفلاسفة وهاكذا قالت الأشعرية مع خلاف لفظي بسيط ، يدور حول مفهوم الزمان : فالمتكلمون ومنهم الأشاعرة يقولون ان الزمان متناه من الماضي . أما الفلاسفة فيقولون انه غير متناه كحاله في المستقبل . وبالتالي فليس بين العالم وبين خالقه انقطاع زمني .. فهو اذن قديم .. هاذا هو كل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين : آزلية الزمان . وليس في هاذا ما يدعو الى تكفير الفلاسفة . ما دام الله هو الخالق الوحيد ..

= ذلك ان الشيء الذي يمكن ان يوجد ليس نفس العدم . كما ان الشيء الذي يمكن ان ينعدم ليس نفس الوجود . فهناك اذن شيء ثالث قابل للوجود والعدم معا . وهو المتصف بالامكان . أي بالإنتقال من حال العدم الى حال الوجود .

(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ٣٢٣ .

أما اذا ادعى المتكلمون ان هاذه النظرية تصطدم مع ظاهر الشرع سارع ابن رشد الى القول بأن ظاهر الشرع لا يثبت حدوث العالم بل يكاد يقول العكس ٠ فالآية : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات » ٠ يشير ظاهرها الى وجود ثان بعد هاذا الوجود ٠ وكذالك الآية « وهو الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » ، تدل على وجود قبل وجود السماوات والأرض ، وعلى زمان قبل هاذا الزمان » لذالك عمد المتكلمون الى تأويل مثل هاذه الآيات ، وكذالك فعل الفلاسفة ٠ وكان لزاما عليهم أن يؤولو فأين وجه الكفر أو التكفير في هاذه المسألة ؟!

وخلاصة القول : ان ابن رشد قد اتبع ـ وهو زعيم المشائين العرب وخاتمهم ـ مذهب أرسطو في حصر الامكان في الامكان الطبيعي ، أي امكان الصور ، والكيفيات والاعراض كامكان التمثال والألوان : فهاذه بحاجة الى مادة أو موصوف قابل لها لتصبح حقيقة ٠

وسواء قال ابن رشد بأزلية الزمان (١) وبالامكان الطبيعي ، فهو في كل ذالك يجول في ميدانه ، ويثبت للغزالي خطأه وسفسطته في كل قضية تتناول مسألة من أهم المسائل الفلسفية وهي مسألة قدم العالم • ذالك لأن ابن رشد قد اعتمد في ردوده القياس والبرهان الأرسطاليسيين القائمين على :

ـ أكاديمية البحث من حيث التنظيم والتبويب والكشف عن مناهج الأدلة ••

ـ مقارعة الحجة بالحجة ، ودحض البرهان بالبرهان كما في « تهافت التهافت » •

ـ التفرغ والاستطراد في بسط أدلة أرسطو على قدم العالم بناء على قدم الزمان والمادة والحركة •

وقد أراد ابن رشد بهاذا النهج العقلاني أن يثبت فاعلية الفلسفة الأرسطية ومقدرتها على

---

(١) لاكن اعتماد ابن رشد على ازلية الزمان اوقعه في شيء من الغموض والالتباس : لانه لم يفرق بين ما هو ازلي وما هو ابدي: فالزمان لا يتصور الا مع الحركة ، والابدية لا تتصور مع الحركة بحال من الاحوال • اذ الكائن الابدي لا يتحرك من مكان الى مكان ولا من زمان الى زمان • ـ المؤلف ـ

المواجهة من جهة ، وان يؤكد تجرده الموضوعـي وحياده في الرد على الغزالي من جهة ثانية ٠

زد على ذالك انه أراد أن يصحح ما أغلق على فهم الفارابي وابن سينا من فلسفة المعلـم الأول ولا سيما مسالة قدم العالم ٠ فاصطاد عصافير كثيرة بحجر واحد ـ اذا جاز التعبير ـ ٠

ذالك لأن أبا الوليد لم يكتف بالرد على الغزالي والمتكلمين ، بل صحح للفارابي وابن سينا أخطاءهما ولامهما في مسالة قدم العالم ٠ لا سيما ابن سينـا الذي ساير أو رضخ لمقولة بعض المتكلمين ولمقدمتي أبي المعالي القائل في المقدمة الأولى :ان العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز مثلا أن يكون أصغر مما هـو ، وأكبر مما هو أو ٠٠٠ الخ ٠٠

ويقول في الثانية : ان الجائز محدث وله محدث٠ وقد أبطلهما ابن رشد ـ بينما قال بهمـا ابن سينا (١) ـ فالأولى خطابية وكاذبة لأنه لا يعقل أن

---

(١) يؤمن ابن سينا بالجائز ـ كما في المقدمة الاولى لاي المعالي ٠
فابو علي يقول : ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو انما اعتبر =

يكون العالم على غير ما هو عليه •• ولو قلنا بجواز أن يكون على غير ما هو عليه لأبطلنا حكمة الصانع • اذ ليس في العالم الا شيء واحد : اما واجب واما ضروري •

أما الثانية وهي قول أبي المعالي ان الجائز مُحدث ، فقد اختلف فيها العلماء ـ يقول ابن رشد ـ أجازها أفلاطون وأبطلها أرسطو •

واذا كان ابن رشد قد اكتفى بلوم الفارابي وابن سينا في هاذه المسألة ، فقد انتقل من اللوم الى الهجوم والتجريح بالنسبة لموقف الغزالي منها بالذات ومن معظم المسائل الفلسفية التي تعرض لها أبو حامد في « تهافت الفلاسفة » بوجه عام •

فالغزالي ـ في نظر ابن رشد ـ عالم سفسطائي من الطراز الأول ، قد حشا كتابه بالسفسطة وقصر في أقاويله عن مرتبة اليقين والبرهان وعن فهم

= بذاته ممكن وجائز • وان هاذه الجائزات صنفان : صنف جائز باعتبار فاعله ، وصنف واجب باعتبار فاعله، ممكن باعتبار ذاته، وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل • وهاذا الرأي في غاية السقوط على حد تعبير ابن رشد • وذلك ان الممكن في ذاته ـ في رأي ابي الوليد ـ ليس يمكن ان يعود ضروريا من قبل فاعله الا اذا انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري •

الحكمة نفسها « فتعرض أبي حامد الى مثل هاذه الأشياء (من آراء الفلاسفة) هاذا النحو من التعرض لا يليق بمثله • فانه لا يخلو من أمرين : أما انه فهم هاذه الأشياء على حقائقها ، فساقها ها هنا على غير حقائقها وذالك من فعل الشرار واما انه لم يفهمها على حقيقتها ، فتعرض الى القول فيما لم يُحط به علما ، وذالك من فعل الجهال ، والرجل يجل عندنا عن هاذين الوصفين • ولاكن لا بد للجواد من كبوة ، فكبوة أبي حامد في وصفه هاذا الكتاب • ولعله اضطر الى ذالك من أجل زمانه ومكانه » •

من الملفت للنظر هاذه الاخلاقية الرفيعة في نقد ابن رشد للغزالي • فأبو الوليد مهما تمادى في التجريح والقسوة في ابطال حجج الغزالي الا أنه لا ينحدر اطلاقا الى مستوى الشتيمة والقذف • كما فعل « حجة الاسلام » •••

مسالة الصفات (أو التنزيه) :

علمنا ـ فيما مضى ـ أن مسألة الصفات الالاهية كانت مثار خلاف شديد عند المتكلمين والمعتزلة وفلاسفة المسلمين ، مرده الى حماسهم في قضية

التنزيه أو نفي الصفات عن الله ليبقى بعيدا عن أي تشبيه أو تمثيل أو تجسيد ٠

وابن رشد يدلي بدلوه في هاذه المسألة الكلامية الهامة في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة الذي ألفه قبل تهافت التهافت ٠ رادا بقوة على مزاعم الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية في « معرفة الطريق التي تفضي الى وجود الصانع » آخذا عليهم جميعا اعتمادهم مقدمات غير برهانية ٠ وسنعرض رده بالتفصيل عند الحديث عن هاذا الكتاب ٠ أما في تهافت التهافت فقد عرض لمسألة الصفات في معرض رده على الغزالي ٠ اتهم أبو حامد الفلاسفة بالتلبيس (المسألة ١٣) في اسنادهم الفعل الى الله أصلا ، وتعجيزهم عن اثبات مذهبهم في الصفات : سواء الوحدانية ، أو البساطة أو مفارقة الاجسام ، أو العلم ٠ وذالك عن طريق ابطال الحجج التي استعملوها ، والتدليل على أنها لا تفيد اليقين ٠٠٠

فرد ابن رشد على المتكلمين عامة والغزالي خاصة اطلاقهم القول في الموجود القديم (الله) والموجود الحادث (الجسم الطبيعي) على نحو

واحد أي باشتراك الاسم ، فينتج عن ذالك التشبيه والتجسيد ٠

الفلاسفة ـ كما يقول ـ أسندو العقل والارادة والعلم الخ ٠٠ الى الله على سبيل التنزيه خلافـا للمتكلمين ، فنفو أن يكون بين فعل الله وارادته وعلمه ، وبين فعل الانسان وارادته وعلمـه أي شبة ، بل هم يرون : « ان الله مريد بارادة لا تشبه ارادة البشر ، وهو عالم بعلم لا يشبه علم البشر ٠ وانه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذالك لا تدرك كيفية ارادته » ٠

علم الله بالجزئيات :

والحق ان ابن رشد ، في حرصه على تنزيـه الخالق ينفصل عن المتكلمين وعن المشائين العـرب عامة وابن سينا خاصة : ففي مسألة العلم ، مثلا ، ولعلها أهم الصفات التي اختلف فيها المتكلمـون والفلاسفة ، ينفي ما ذهب اليه ابن سينا من أن الله يعلم الموجودات علما كليا ، أو هو يعلم الجزئيات من خلال علمه بالكليات ٠ ويقول : « ان المحققين من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات

لا بكلي ولا بجزئي ، وذالك ان العلم الذي هاذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول • والعقل الأول هو فعل محض وعلة • فلا يقاس علمه على العلم الانساني (١) » •

وينتهي ابن رشد الى القول بأن المؤمن الموحد عليه أن يؤمن بصفات الله ، وأن يؤمن كذالك بأنها ليست كصفات الانسان •

ويمضي ، لتأكيد ذالك ، في ضرب الأمثلة قائلا : ان للانسان قابليات للكرم والحلم والرحمة والعدل وسائر الصفات الحميدة • ولاكن القابليات تحتاج الى من يوجدها ، ومن يخرجها من القوة الى الفعل • وهاذا ان جاز في حق الانسان فليس مما يجوز في حق الله • « وأما قوله سبحانه : لا يسأل عما يفعل وهم يسألون • فان معناه لا يفعل فعلا من أجل انه واجب عليه أن يفعله •• والباريء سبحانه وتعالى يتنزه عن هاذا المعنى : فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا في نفسه • ولو لم يعدل لم يوجد له ذالك الخير • وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته

---

(١) التهافت ص ٤٦٢ للتفصيل انظر دائرة المعارف ص. ٩٨ ج٣ •

تستكمل بذالك العدل ، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل ٠٠ » ٠

فلا نكران للصفات عند ابن رشد ٠ وانما النكران للمشابهة بين صفات الانسان وصفات الله ٠ وانها تشترك في الأسماء كالرحمة والعدل والعفو والكرم ، ولاكنها لا تشترك في المدلولات (١) ٠

وهاكذا ، فان علم الله بالجزئيات مسألة لم يعرها ابن رشد كبير اهتمام ، « لأن هاذا القول ليس من قولهم » (يقصد الفلاسفة) (٢) ٠

ومع هاذا فهو يتناول هاذه المسألة في كتابه « فصل المقال » ليشير الى « ان أبا حامد قد غلط على الحكماء والمشائين فيما نسب اليهم انهم يقولون انه سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل يرون ان الله يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ٠ وذالك ان علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ، متغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود

---

(١) للتفصيل انظر كتاب : تاريخ الفلسفة العربية حنا فاخوري ود، خليل الجر ص ٤٤٩ وما بعدها ٠

(٢) كما جاء في اخر كتاب تهافت التهافت ٠

على مقابل هاذا ، فانه علة للمعلـوم الذي هــو الوجود · وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون ان الرؤيـا الصادقـة تتضمن الانـذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وان ذالك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه ، وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن ··· » ·

الى أن يقول : « فلا معنى للاختلاف في هـاذه المسالة ، أعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم · فمن أين جاء الغزالي بهاذه الفرية ؟ ونحن متاكدون من ان مذاهب الفلاسفة الإلاهيين لم يرد فيها اطلاقـا ما يدعو الى هاذه الفرية ! وابن رشد بالذات في طليعة الفلاسفة المشائين تنزيها لعلم الله · بل انه قال في غير موضع من كتبه ان علم البرهان نفسه انما هو من وحي الله ··

حشر الأجساد :

لابن رشد رأي غريب في مسالة الحشر · فبعد

أن أوّل وتساهل ، وتهرب من الاجابة الصريحة ، خرج علينـــا برأي مستهجـــن قائـــلا : بأن الحشر الجسماني هو للعامة : أي انهم يجب أن يؤمنو به كما ورد في القرآن وفي آيات كثيرة ، مثل : « نار وقودها الناس والحجارة » • أو « يوم تذهل كل مرضعة عما أرضعت ، وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى » • أو « من يحيي العظام وهي رميم ؟ قل : يحييها الذي أنشأها أول مرة » • أو « أيحسب الانسان ان لن نجمع عظامه ؟ بلى : قادرين على أن نسوي بنانه •• » •

في ظاهر هاذه الآيات وأمثالها تصوير وتجسيد للمعاد بأنه حشر للأجساد بل للافراد • ولاكن ابن رشد يترك هاذا لعامة المسلمين • أما المشتغلـــون بالحكمة فلهم أن يؤولو هاذه الآيات ومثيلاتها تأويلا مجازيا • ولهـــم أن يعتقدو مثلـــه بحشر الأرواح وحدها ، وبشكل جماعي لا افرادي •• فظاهـــر الدين ــ اذن ــ فرض على الجمهور ، وباطنه فرض على الفلاسفة •• وهاذا ما يتفق ونظرته التوفيقية المشهورة والتي فصلها في « فصل المقال » الـــذي سيأتي الحديث عنه بعد قليل •

وواضح من مفهوم المعاد عند ابن رشد أنه يسير به على خطى « الحكيم الذي كمل به الحق » • ومعروف ان أرسطو يتساءل بالنسبة الى خلود النفس : هل تفارق النفس (وهي صورة الجسد الطبيعية) هاذا الجسد ؟ فيجيب ابن رشد ـ كما أجاب أستاذه ولاكن بوضوح أكثر ـ ان السبيل الى اثبات مفارقة النفس هو أن فيها جزءا مفارقا لهيولاها تتميز به عن سائر قواها هو : القوة الناطقة وادراكهاللمعقولات • « فمن هنا ـ لعمري ـ ان هاذه القوة التي فينا غير هيولانية • ولما كانت غير هيولانية ، أمكن لها أن تفارق » (أي أن تخلد) •

وهاكذا يوضح ابن رشد بالدليل الفلسفي ان في النفس .:.! واحدا قابلا للمفارقة أو الخلود ، هو العقل بقسميه : الهيولاني والفعال • أما سائر قواها.: أي الغاذية والحاسة والنزوعية والمخيلة ، فهي تتقوم بموضوع طبيعي خاضع لسنة الكون والفساد هو الحرارة الغريزية •

فاذا بطل خلود النفس ، وهي صورة الجسد ، وكان الجسد من المركبات التي تنحل لدى الوفاة الى

عناصرها الاصلية ، بطل ــ ضرورة ــ المعاد الفردي أي معاد الشخص المركب من نفس وجسد • وهو ما يعرف بالحشر الجسماني ••

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود المنفصل قائم على ايمانه بأن الحقيقة العقليـــة لا تتوقف على الأشخاص ، ولا تنقص بنقص هــاذا الشخص أو ذاك ، فهي مستقلة منزهة عن الفنـــاء الذي يصيب الأشخاص •

وابن رشد كذالــك يؤمن بوحــدة الحقيقــة العقلية • فكان طبيعيا ان يجاري « الحكيم » في هاذه المسالة •

وحين نقل في « تهافته » كلام الغزالي في الرد على القائلين بفناء النفس قال : « ما قاله هــاذا الرجل في معاندتهم هو جيد ، ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة ، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية » • الى أن يقول : « وذالك ان ما عُدِم (من الأجساد) ثم وجد ، فانه واحــد بالنوع لا واحد بالعدد (١) » •

---

(١) للاستزادة انظر كتاب ابن رشد للعقاد في سلسلة نوابغ الفكـر العربي ص ٤٣ •

ولاكن ابن رشد يعود ليهاجم الغزالي في التهافت حيث ينفي أبو حامد ان الواحد لا تأتي منه الكثرة . فيقول : « ان ها هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد الا يشوبها شر كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ، ونفس بهيمية » .

ويرد عليه في اتهامه الفلاسفة المنكريـن لحشر الأجساد بقوله : « هاذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول ... وان الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت ، وان اختلفت في صفات ذالك الوجود ... وهي (أي الشرائع) تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع في تعريف السعادة الأخروية .. » الخ ..

والخلاصة ان ابن رشد كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء . وان لها سعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية . كما يؤمن بأن الروح من أمر الله فلا يجب الخوض في الكلام عنها بمـا يخالف الوحـي ويناقض الانبياء . ومع هاذا لم يسلم أبو الوليد من سهام النصيين المغلقين . ذلك هو قدر من يأتـي سابقا لعصره ..

روحانية النفس :

ويمضي ابن رشد في « تهافته » فيشبه النفس البشرية بالضوء فيقول : « والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها • والنفس آشبه شيء بالضوء • وكما ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ، ثم يتحد عند انتفاء الأجسام • كذالك الأمر في النفس مع الأبدان » •

وهو بهاذا يلخص نظريته القائلة بوجود النفس الانسانية ، أي العقل في النوع الانساني ، الذي يبقى وان زال الأفراد (١) ••

وكارسطو يذهب ابن رشد الى أن النفس واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى ، وان مبدأ وحدتها وعلتها القريبة هي الحرارة الغريزية (٢) •

كما يقول : « ان النفس تختلف عن الجسم من حيث يلحقها التغير بالعرض ، أي من جراء صلتها بالجسم لا بالذات (٣) » • فهي ليست هيولانية

(١) من هنا ايضا كان تكفيره لان المعاد الجسماني للافراد ركن من اركان الدين الاسلامي • وهو ـ كما ترى ـ ينكره •••
(٢) ابن رشد : فيلسوف قرطبة ص ٩٣ د• ماجد فخري •
(٣) المصدر نفسه ص ٩٣ •

أصلا •

وهي ــ كما يقرر أرسطو ــ « صورة لجسم طبيعي آلي » فيستحيل عليها أن تكون مادة الجسم الطبيعي •

والصور الطبيعية عند أرسطو « كمالات أول للأجسام التي تسند اليها •

وأجزاء النفس خمسة : النباتية أو الغاذية ، فالحساسة ، فالمتخيلة ، فالناطقة ، فالنزوعية •

هنا يتضاءل ابن رشد أمام عملاقية أستاذه أرسطو لدرجة أنه يكرر حرفيا ما قاله المعلم الاول عن النفس وقواها وروحانيتها •

لنر ــ الآن ــ كيف رد ابن رشد على الغزالي في هاذا المجال ، ودافع عن الفلاسفة :

في المسألة الثامنة عشرة من كتاب « تهافت الفلاسفة » حاول الغزالي تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على روحانية النفس ، وانها جوهر مفارق قائم بنفسه ، وليست جسما •

يقول الفلاسفة : العلوم العقلية تحل في الانسان، والعلم الواحد منها لا ينقسم ، فلا بد أن يكون محله أيضا لا ينقسم • ولما كان الجسم مركبا أي منقسما،

فلا يصلح أن يكون محلا للعلوم ، سواء قلنا انها تنطبع فيه انطباع الأعراض في الجواهر ، أو ان بينها وبينه نسبة العلم الى العالم به (١) ٠

ولو حل العلم في جزء من الانسان ، لكان العالم ذالك الجزء لا الانسان كله ٠٠ والجهل ضد العلم : فان حل العلم جزءا من القلب أو الدماغ ، جاز قيام الجهل في غيرهما ٠٠٠ فيكون الانسان ــ والحالة هاذه ــ في صفة واحدة جاهلا ، وعالما بشيء واحد٠ فاستحال اجتماع ضدين في محل واحد ٠

اعتراض الغزالي :

جاء اعتراض الغزالي على ذالك على شكل سؤال :

« لِمَ لا يكون محل العلم الجوهر الفرد ؟ (٢)

---

(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ، ص ٣٢٨ نجيب مخول ــ مكتبة انطوان ــ بيروت ١٩٧٠ ،

(٢) الجوهر الفرد اصطلاح عربي لمبدأ الذرة عند الفلاسفة اليونان كديموقريطس ، ولوقيبس ، وابيقوروس القائلين بأن العالم مكون من عناصر او ذرات متناهية في الصغر ، وغير قابلة للقسمة ، ولذالك سماها بعض متكلمي الاسلام « الجزء الذي لا يتجزأ » ومنهم المعتزلة وعلى رأسهم العلاف (٢٣٥هـ) ثم =

أو الجزء الذي لا يتجزأ ؟ وقد قال المتكلمون ان الجسم يتركب منه ؟ ثم ان ما زعمتموه من ان كل حال في جسم ينبغي أن ينقسم ، باطل عليكم : الشاة ـ مثلا ـ تدرك بالقوة الوهمية الجسمانية معنى العداوة في الذئب ، والعداوة من المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة » • أما قولهم : ان العلم ، لو كان في جزء من الانسان ، لكان العالم ذالك الجزء ، لا الانسان على الجملة ، فيرده الغزالي بقوله : هاذا هوس • الانسان يسمى مبصرا ، وسامعا ، وذائقا بنوع من التجوز ، كما يقال : فلان في بغداد ، وهو لا يمكن أن يكون الا في بعضها » •

وقولهم : ان العلم ضد الجهل • فان حل العلم جزءا من القلب أو الدماغ جاز قيام الجهل في جزء

= جاء الاشاعرة يدافعون عن المذهب الذري لدعم رأيهم في حدوث العالم قائلين : لما كان العالم مكونا من اجزاء ولما كانت هاذه الاجزاء ممكنا اتصالها وانفصالها ، وممكنة حركتها وسكونها ، اذ انه لو انت من طبيعتها ساكنة او متحركة لكانت ابدا على حالتها الطبيعية ، ولما مرت من حال الى حال ، وهاذا خلاف المشاهد • فبما انها تجتمع وتفترق ، فلا بد لها من فاعل يجمع منها المجتمع ، ويفرق المفرق وهو الله • للتفصيل اطلب كتاب اهم الفرق الاسلامية ص ١١٩ د• البير نصري نادر بيروت ١٩٦٠•

آخر منهما • وهاكذا يكون الانسان ، في حال واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد • غير أنه يستحيل اجتماع الضدين في محل واحد •

هاذا القول مردود ايضا على الفلاسفة في الشهوة والشوق والارادة ، وهي أمور أو معان تثبت للبهائم والانسان وتنطبع في الجسم ، ويستحيل أن ينفر الجسم مما يشتاق اليه •فيجتمع فيه النفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق في محل ، والنفرة في محل آخر •

وكأني بابن رشد قد ضاق بالغزالي ذرعا ، فراح يفند اعتراضاته بندا بندا ، قائلا بكل هدوء وموضوعية الفيلسوف : « كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم • لاكن الانقسام ليس في الحد والماهية • لأن الماهية واحدة كيفما تقلبت الأمور : البياض ـ مثلا ـ هو هو بعينه ، سواء كان في الجزء أم الكل • وبما ان المعقولات لا تكون الا لماهية الاشياء التي يعبر عنها الحد ، فهي اذن لا تقبل الانقسام • وبالتالي ليس محلها جسم من الاجسام •

أما ما قاله الغزالي في القوة الوهمية فقد اتبع

فيه ابن سينا ٠ والشيخ الرئيس يخالف الفلاسفة القدماء ، في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة عوض الفكرية في الانسان : المتخيلة هي التي تقضي على أن الذئب من الشاة عدو ٠ فلا معنى لزيادة قوة أخرى تدعى القوة الوهمية ٠

أما قولنا في الانسان : « انه عالم » على سبيل المجاز فليس كقولنا « انه مبصر » ٠ اذ لا يظهر لنا ان هناك عضوا خاصا بالعقل ٠٠

وبالنسبة لاستحالة حلول الأضداد في محل واحد ــ حسب رأي الفلاسفة أو ما ينسب اليهم ــ فاعتراض الغزالي على هاذا صحيح ــ كما وجد ابن رشد ــ لأن النفس النزوعية لا تنزع الى المضادات معا ، وهي مع ذالك جسمانية ٠ لذالك ليس في هاذا دليل على ان العقل لا يحل جسما أصلا ٠٠ بل كل ما فيه ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون وسائر الأعراض ٠ غير اني لست أعلم أحدا من الفلاسفة احتج بذالك في اثبات بقاء النفس ، الا من كان لا يعبأ بقوله (١) ٠

(١) للتوسع اقرأ نجيب محفول في كتابه : موضوعات فلسفية موسعة ص ٣٢٧ وما بعدها ، مكتبة الطوان ـ ١٩٧٠ ـ بيروت ٠

العقل وآلة الادراك :

رأي الفلاسفة : يقفز رأسا الى ذهننا قول ابن سينا في العقل ونوع ادراكاته ، وانه يعقل نفسه • في حين ان الحواس لا تعقل نفسها • ومعنى هاذا ان العقل لا آلة له ولا محل • بينما الحواس لها آلة ولها محل • ونذكر ، كذالك ، قوله ان الحواس المدركة بآلات جسمانية يعتريها الضعف والكلال لكثرة الاستعمال ، على عكس العقل الذي كلما أمعن في التأمل وأدام النظر في المعقولات سما وقوي وزاد نشاطا •

ويجيء رد الغزالي ، على هاذه المقولة ، باهتا وجدليا افتراضيا لا أكثر ، وملخصه : « اذا كانت الحواس لا تدرك نفسها ، فما ذالك الا بحسب العادة الجارية •• » الى أن يقول : « فكذالك لا يبعد أن يكون لنا حاسة تسمى العقل ، وتخالف سائر الحواس فتدرك نفسها ••• » •

والأغرب من هاذا الافتراض مثل التمساح الذي أورده الغزالي داحضا به حكم الفلاسفة على الكلي من الجزئي « كأن تقول ان كل حيوان يحرك عند

الأكل فكه الاسفل ، لأنك استقرأت الحيوانات كلها ورأيتها كذالك ، لاكنك غفلت عن التمساح ، وهو يحرك فكه الأعلى •• فلعل العقل حاسة أخرى تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر الحيوان ••• (١) » •

ويدحض الغزالي مسالة ضعف الآلة أو الحاسة بفعل الادمان وكثرة الاستعمال ، بالطريقة ذاتها ، طريقة الافتراض والتخمين • اسمعه يقول في هاذا الشأن : « فقد يقوى بعضها في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، بعد الأربعين مثلا ، يقوى الشم ويضعف البصر ، ولا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف في حق الأشخاص ، وفي حق الاحوال ••• » •

ان ردودا كهاذه يبدأ أكثرها بـ : قد يكون ، أو لا يبعد أن يكون ، وربما ولعل ، ردود سفسطائية وغير علمية ، يغلب عليها المنطق الجدلي الخطابي ، الأمر الذي لا يجعل من الغزالي محاورا فلسفيا بارعا ، بله فيلسوفا ••

---

(١) تهافت الفلاسفة ٢١٥ •

هاذا في أسوأ الأحوال ، أما في أحسنها فان هاذه الردود تبرز الغزالي مجادلا أشعريا عنيدا ، ومدافعا غيورا عن دين ، أو بقايا دين عبث به العابثون ، من متفلسفة ، ومتكلمة ، وغنوصية ، وصابئـة ، ومجسدة ، وأفلوطينيـة •• وبعض باطنيـة •• وصوفية •• في عصر وظروف حتمت وجود ظاهرة جديدة : هي ظاهرة الغزالي ، كردة فعل طبيعية ، وكمحاولة انقاذ أخيرة •• ولاكن ••

لهاذا كان سهلا على ابن رشد رد أكثر هـاذه الردود :

ـ كرده على مثل التمساح ، بقوله : « أما مثـل التمساح ، فهو نتيجة استقراء ناقص ، لم يتناول جميع أنواع الحيوانات ، فلا يفيد اليقـين ، ولا ينطبق على ما قيل في الحواس الخمس ، اذ ليس ها هنا حاسة سواها •

ـ وكرده على ادراكات العقل ، وازدياد نشاطه كلما أمعن في التعقـل والتأمـل والنظر بعكس الحواس • وهاذا يعني انه من جوهر مغاير • في حين ان أبا حامد يساوي بين الجوهرين •

ـ وكرده على رد دليل الكليات المجردة : القــوة العقلية تدرك الكليات العامة المجردة من المواد والأوضاع ٠

الى آخر هاذه الردود الرشدية المنطقية الموفقة ، والمنصفة ، المبنية على القياس والحد ، البعيدة عن الحماس الديني الانفعالي ٠

● السببية الطبيعية :

كان الغزالي ينكر السببية الطبيعية (١) الناتجة عن ارتباط ضروري بين السبب والمسبب ، ويرى بين الأسباب والمسببات اقترانا جرت العــادة على مشاهدته ، وان الحوادث ليس لها علة الا ارادة الله

---

(١) الاسباب او العلل وهي ما يتوقف عليه وجود الشيء ، وهــي اربعة : الاسباب المادية ، الاسباب الصورية ، الاسباب الفاعلة والاسباب الغائية ٠ مع ان الغزالي كان من المؤمنين بالعقل ايمانه بالنقل ، في فهم وادراك جميع المسائل العلمية والدينية ٠٠ مـا عدا مسالة المعرفة اللدنية التي تتم بطريقة الكشف والحـدس الصوفيين ، لا عن طريق العقل الذي يقف عاجزا حيالها ٠ فكيف اجاز ابو حامد لنفسه انكار السببيـــة الطبيعية ، في حين ان الايمان بها طريق رئيسي من طرق الايمان بالله !٠٠ من المعروف ان تبرير المعجزات هو الذي جعله يقول بالعادة وينكر مبــدا العلية ـ المؤلف ـ للتفصيل : انظر : تاريخ الفلسفة العربية ص ٥٣٤ د٠ جميل صليبا دار الكتاب اللبناني ط٢ ـ ١٩٧٣ ٠

الذي لو شاء أن تحدث حدثت ، وان لم يشأ لم تحدث . فحصول الخوارق اذن أمر طبيعي ، ومعجزات الأنبياء ليست مخالفة لقوانين الكون ..

يرد ابن رشد ــ هنا ــ على الغزالي أشد الرد ، متهما اياه ــ مرة أخرى ــ بالسفسطة ، ويرى « ان من يرفع السببية ، يرفع العقل ، ويبطل العلم » . ولا يبقى علم من العلوم ضروريا ، حتى ولا علم الذين ينكرون السببية ..

ومن رأينا ان الغزالي لو كان منطقيا مع نفسه ومع دينه ، متحررا بعض الشيء من « نظاميته » لما نفى العلية ، بل لقال بها ، واستنتج ، من ثم ، دليله ، بل أدلته على وجود الصانع منها ..

اذ ان كونا بمثل هاذه الروعة الرائعة في الدقة المتناهية والتماسك العجيب ، والتلازم الحتمي بين العلة والمعلول ، في الوجود والموجود ، وتلك الغائية والخيرية اللتين يسعى اليهما ويحققهما كل كائن حي ..

مثل هاذا الكون البديع لا بد له من مبدع قادر . ومثل هاذا المبدع القادر ، قادر على تغيير نظامه

في لحظة من اللحظات وعلى يد أنبيائه •• فتكون المعجزة ••

وحتى المعجزة ليست خارج نظام العلة والمعلول باستثناء عنصر واحد من عناصرها هو الزمن ••

بذا تفسر المعجزة يا أبا حامد •• وليس بتعطيل السببية !••

وأبو الوليد يقف طويلا عند كلمة عادة التي فسر بها الغزالي السببية ، فتساءل : ما المقصود بكلمة عادة ؟ وأجاب مفترضا ثلاثة افتراضات :

١ ـ انها اما أن تكون عادة للفاعل الذي هو الله •
٢ ـ واما أن تكون عادة للموجودات والحوادث •
٣ ـ واما أن تكون عادة لعقلنا في الحكم على الموجودات •

فان كانت عادة عند الفاعل : فذالك محال لأنه لا يمكن أن يكون لله عادة • وان كانت عادة في الموجودات : فالموجودات ليست ذوات نفوس عاقلة ، بل هي موجودات طبيعية • والعادة عند من لا نفس له هي طبيعة وقانون (١) • أما ان كانت عادة

---

(١) الطبيعة في المصطلح العلمي قوة فاعلة في الاجسام ، بها يصل الجسم الى كماله الطبيعي •

لدينا نحن البشر ، أي من فعل عقلنا • فالعقل ليس شيئا سوى قوة ادراك الموجودات بأسبابها : أي ان العقل هو مجموعة النواميس والقوانين التي تسير الكون • فحكمــه بالسببية مستمد مــن طبيعــة الموجودات • وبذالك تكون السببية التي في العقل هي سببية في الموجودات •• ورفع السببية ــ اذن ــ رفع للعقل (١) ••

موقف ابن رشد من المعجزة :

لا ينكر ابن رشد معجزات الأنبياء ، وهو يقر بأن ارادة الخالق لا يعجزها أمر من الأمور • ولاكنه يجعل المعجزات ثانوية في الدلالة على صدق النبوة • فالمعجزة ــ في رأيه ــ علامة خارجية ، قد تؤكــد وجود الرسالة ، أي تؤكد ان صاحب المعجزة نبي مرسل ، غير أنها ليست دليلا على صحة رسالته • وعامة الناس ترى في المعجزة دليلا • الا أن الدليل الوحيد الذي يثبت صدق رسالة من الرسالات هو الشرائع نفسها التي تتضمنها تلك الرســالات ،

---

(١) ما يؤخذ على ابن رشد في هاذه النقطة الثالثة هو ايمانه المطلق بعصمة العقل الانساني واعتقاده ان جميع احكام العقل فــي الامور الكلية مستمدة من الموجودات بشكل صحيح • ــ المؤلف ــ

والحقائق التي تكشفها للناس ، وما يكون فيها من صلاح وخير لهم (١) ٠

ويضرب أبو الوليد على ذالك مثل رجلين ، كل منهما يدعي الطب : أحدهما يبرهن على صدق دعواه بأنه يبريء المرضى ٠ والثاني يثبت دعواه بأنه يسير على الماء ٠٠ فيقول : ان السير على الماء فعل خارق ومعجزة ٠ ولاكنه ليس دليلا على أن صاحبه طبيب ٠

وينتهي ابن رشد الى أن معجزة الدين الاسلامي هي الشريعة نفسها التي صدع بها النبي محمد ٠ وهو يرى ـ كما يرى غيره من الفلاسفة ، ان ارسال الرسل ضروري ٠ وذالك لأن الناس لا يستطيعون جميعا ادراك الحقائق بعقولهم ، اذ لا يستطيعون أن يكونو كلهم فلاسفة ٠٠

وقد فسر قول ابن رشد هاذا بأنه يجعل الدين للجمهور من الناس ،٠ويجعل الفلسفة للخاصة منهم،

---

(١) هاذا الرأي قريب مما قالت به الكرامية والمعتزلة الذين قالوا في الدين اذا قلبه العقل كان دينا ووجب العمل به واتباعه وليس لان النبي صاحب معجزات ، حتى النبي نفسه نزعت عليه الكرامية صفة القداسة بعد الموت ، انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام د، علي سامي النشار طع دار المعارف ،

وانه لا يلزم الفلاسفة بالتقيد بشرائع الدين (١) وعلى الأصح بظاهرها · والحقيقة ان قول ابن رشد ليس سوى محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة، كما فعل ابن طفيل في حي بن يقظان ، وكما فعل سائر الفلاسفة المسلمين من قبل ·

الله : الجسم والجهة والرؤية :

هل لله جسم · هل هو في جهة · هل تمكن رؤيته في اليوم الآخر ؟ مسائل ثلاث أثارت بين الفرق الاسلامية خلافا حادا أدى ببعضها الى تكفير بعض ·

١ ـ الجسمية :

ليس في ظاهر آيات القرآن ما ينفي الجسمية عن الله · بل ان في بعضها ما يفهم منه الجسمية · وقد نفى علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة صفة الجسمية عن الله ، وقدمو أدلة جدلية ، لم ير فيها ابن رشد برهانا يقينيا يقنع العامة · ذالك لأن العامة لا تستطيع أن تتصور موجودا لا جسم له ·

---

(١) وكانت تهمة الزندقة مستندة في بعض وجوهها الى موقف ابن رشد هاذا ·

وابن رشد ينكر الجسمية • ولاكنه يرى عدم الخوض في هــاذا البحث • واذا ألحت العامــة في الاستفسار عن الجسمية يكتفي باجابتهم بما ورد في القرآن من أن الله « ليس كمثله شيء • وانه نور السماوات والأرض » •

٢ ـ الجهــة :

ورد في كثير من الآيات مــا يثبت الجهة لله • والأديان كلها صورت ان الله في السماء •• أمــا علماء الكلام فانهم حين نفو الجسمية نفو كذالك الجهة • لأن ما ليس له جسم لا يمكن أن يكون في جهة ، أو مكان ••

أما ابن رشد فيثبت الجهــة لله • ويحاول أن يوفق بين نفي الجسمية واثبات الجهة • يقول : ان المكان موجــود في العــالم ، أي داخل الفلــك الأقصى (١) • أما خارج العالم فليس من مكان •• والله خارج الفلك الأقصى •• فهو اذن في جهــة (هي الخارج) دون أن يكون في مكان • لأن تلك الجهة ليست مكانا •••

---

(١) الدائرة الاولى •

فالله اذن موجود في جهة ، دون أن يكون موجودا في مكان ٠ وما يوجد في غير مكان لا يكون جسما (١) ٠٠ ولاكن العامة لا تستطيع تصور ذالك ٠ ولهاذا ينبغي عدم الخوض في هاذه المسالة أمام الجمهور ٠

٣ ـ الرؤية :

ان المعتزلة ـ بعد أن نفو الجسمية والجهة ـ كانو منطقيين مع أنفسهم فنفو امكان رؤية الله في اليوم الآخر ٠

أما الأشاعرة ، فقد نفو الجسمية وأثبتو الرؤية ٠٠ وحاولو التوفيق بين هاذين الأمرين ٠ فقالو : انه يمكن رؤية الله بالبصيرة لا البصر (٢) ٠٠ أما ابن رشد فيرى ان رؤية الذات الالاهية في الحياة الثانية أمر غير ممكن ٠ وان الافضل ألا يصرح للعامة بذالك ٠ بل يكتفي بالقول : ان المؤمنين يرون نور الله في الحياة الثانية ٠

---

(١) شرح ارسطاليسي غير موفق ، يقوم على جدل لفظي ٠ اذ كيف يكون الله خارج الفلك الاقصى ويكون كاملا ؟ فكونه خارج الفلك الاقصى معناه انه ليس في داخله أي ليس موجودا ٠ وهاذا محال ٠

(٢) والصوفي العارف يرى الله بالبصيرة لا البصر ٠٠ حتى الملولي ٠٠ وانا والحق من المؤمنين نرى الله ببصائرنا كل يوم ٠٠ سواء كان ذالك في الدنيا او الاخرة ٠ ـ المؤلف ـ

الجبر والاختيار :

حاول ابن رشد أن يوفق بين الجبر والاختيار فقال ان الله وهب الانسان ارادة حرة يختار بها أفعاله · الا أن هاذه الحرية ليست حرية مطلقة للانسان · بل هي مرتبطة بالأسباب الخارجية : أي بقوانين الطبيعة التي تجري على نظام محدد · هاذه الأسباب الخارجية هي من خلق الله · وكل عمل يأتيه الانسان هو توافق بين ارادته وبين الأسباب الخارجية · فحرية الانسان ـ اذن ـ مقيدة بارادة الله · والانسان بالتالي : حر ومجبر في الوقت نفسه · حتى ان الجبر بهاذا المعنى ليس جبرا بمعنى التأثير المباشر على الانسان في حركاته وسكناته ، وفي كل عمل يأتيه ، كما كانت تقول الجبرية وبعض الأشعرية ، والامام الغزالي (١) · وابن رشد يطلق اسم « القضاء والقدر على ذالك النظام الثابت » الذي تدل عليه الأسباب الداخلية والخارجية ·· ولا يحيط بمعرفة هاذه الأسباب كلها الا الله · ولذالك كان هو العالم بالغيب

---

(١) ان رأي ابن رشد هاذا ، هو في نظرنا ، افضل ما قيل في هاذه المسألة عند الفلاسفة المسلمين والمتكلمين · ـ المؤلف ـ

وحده · بهاذا يتم لنا الاكتساب وتصبح جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق مرسوم · وهاكذا جمع ابن رشد بين ارادتنا الكاسبة والاسباب الخارجية · وهو جمع أو توفيق بين ارادة الانسان من جهة ، وقضاء الله وقدره من جهة ثانية ، كيلا يدع مجالا للشك عند المؤمن فيما لو نسب الأفعال الى أحدهما (لقضاء الله وقدره أو الى ارادة الانسان) · في حين ان الغزالي يقول بأن الله هو الفاعل الحقيقي ، وان الانسان ليس سوى أداة الفعل فقط · وهاذا ما قالت به الجبرية ·

أما الأشعرية فكانو أقرب الى الجبرية منهم الى المعتزلة ، حين قالو بالكسب : أي انه ليس للانسان من فعل سوى كسب الفرق الذي يدركه بين حركة يده (عند الكتابة مثلا) وبين الرعشة حين يحرك يده باختياره · أما الارادة والفعل فهما لله وحده ولا فاعل سواه ·

وابن رشد لا يرى معنى لهاذا الفرق ما دام الانسان غير قادر على الامتناع عن الفعل اذ في هاذه الحال تستوي حركة الرعشة وحركة الاختيار التي

يسميها الأشعرية كسبا ، ويصبح الانسان ـ في النهاية ـ مضطرا ومجبرا ٠

المعرفة والعقل :

أ ـ قيمة الادراك العقلي :

يرى ابن رشد ان العقل يستمد المعلومات من المحسوسات بواسطة التفكير ، وكل فكر من أفكارنا هو صورة منتزعة من العالم المادي ٠ فهناك ، اذن ، صلة وثيقة جدا بين العقل المفكر وبين المحسوس(١) فتفكيرنا هو الذي يهدينا الى أن أشياء العالم مرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، وانها خاضعة لنواميس معينة (٢) ٠ وان هاذه النواميس ثابتة لا تتبدل لأنها صادرة عن علم الله الذي هو ثابت وأبدي ٠

فالعقل الانساني اذن « الذي هو صورة لتلك النواميس الثابتة » ثابت أيضا ٠ ويصح اعتباره أساسا لليقين ٠

---

(١) تفكير ارسطاليسي بحت ٠
(٢) قوانين محددة ٠

ب ـ الكليات (١) :

ولاكن اذا كان العقل ينطلق من الجزئيات والمحسوسات ، ويستند اليها ٠ فكيف يستطيع ادراك الكليات ؟

يرى ابن رشد ان للموجودات نوعين من الوجود: وجود كلي حقيقي ٠ ووجود جزئي محسوس هو انعكاس للوجود الكلي ٠ والوجود الجزئي متبدل ، متغير ، فاسد ٠ أما الوجود الكلي ٠ أي وجود الأنواع والقوانين فهو ثابت ، لأنه من أصل الاهي ٠

والمعرفة الصحيحة تقوم على ادراك الكلي الموجود في الجزئي (٢) ٠ هاذا القول يمكن أن يشبه ، للوهلة الأولى ، قول أفلاطون في المثل ٠ الا أن الكليات (٣) أو المثل عند أفلاطون منفصلة عن الجزئيات ، ولها وجود مستقل عنها ٠ أما عند

---

(١) وهي القوانين والمبادىء العامة ٠ المجردات ٠

(٢) اي اننا ندرك الكلمات من خلال الجزيئات ٠ وهو ما قال به ابن سينا والفارابي ٠

(٣) الكليات هي المعقولات النظرية وهي هيولانية الا ان صورها غير هيولانية ، لانها عقل محض ٠

ابن رشد فالكليات لا توجد الا في الذهن ·

ونحن ـ كما يقول ـ « مضطرون في حصولها لنا ان نحس أولا ثم نتخيل ، وحينئذ ، يمكننا أخذ الكلي » · ومعنى هاذا ان للمعقولات أو الكليات مهما بلغت من التجريد ، صلة ما بالهيولى ، وهي انما توجد بسبب هاذه الصلة · « فالكلي انما الوجود له من حيث هو كلي ، بما هو جزئي » أي من حيث يوجد منه شيء ما في الجزئي : موضوعه الأساسي ·

والجوهر ـ في نظر أرسطو وشارحه ـ لا يسبق الوجود · والكليات جواهر · فهي غير سابقة للوجود الفعلي الذي هو الجزئيات والمحسوسات ·

ويتبع ذالك ان الانواع لم توجد أولا ثم وجدت الأفراد بعدها·وانما وجدت الانواع والافراد معا·

فلا جوهر بلا وجود ·· والكليات القائمة في الجزئيات لا تفنى · بل الجزئيات هي التي تفنى ·

والعقل حين يدرك الكليات يدرك ما هو أبدي · وهاكذا فالعقل أبدي خالد (١) ·

---

(١) اول من قال بخلود العقل هو ابن رشد ·

المعرفة :

ولاكن هل يمكن اعتبار العقل معصوما عن الخطأ ؟

يرى ابن رشد ان الخطأ يحصل للعقل نتيجة لنقص البراهين والأدلة . وان هاذا الخطأ يحصل في جانب واحد من جوانب الموجودات .

والموجودات ثلاثة أقسام :

١ ـ موجودات واجبة .

٢ ـ موجودات مستحيلة .

٣ ـ موجودات جائزة .

وهي ما يسميه ـ في فصل المقال ـ : طرفين وواسطة بين الطرفين :

الطرف الأول : المحسوسات (موجود وجد من شيء أي من سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه) .

الطرف المقابل : الله (موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان) .

الطرف الواسطة : العالم بأسره (١) موجود لم

---

(١) للتفصيل انظر كتاب : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال : قدم له وعلق عليه الدكتور ألبير نصري نادر ط٢ ص ٤١ م الكاثوليكية بيروت ١٩٦٨ .

يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولاكنه موجود عن شيء) ٠

أما الموجودات الواجبة فمعرفتها يقينية ، ولا تحتاج الى دليل ، ولا يمكن اثباتها بدليل ٠

والموجودات المستحيلة هي أيضا تعرف بمعرفة يقينية ، ولا تحتاج الى دليل ٠ تبقى الموجودات الجائزة ٠ وهاذه تعرف معرفة تقريبية نسبية ٠ لذا فهي بحاجة الى أدلة وبراهين ٠

فالعقل لا يخطيء في الموجودات الواجبة ، والموجودات المستحيلة (أي أنه لا يخطيء في الكليات والمباديء والبديهيات ٠ ولاكنه يخطيء في المسائل التي تتعلق بالموجودات الجائزة فقط ٠

المعرفة اللدنية :

يقول ابن رشد ان الوصول الى المعرفة ان تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية ، فتلك ميزة خاصة وسائلها عملية ونظرية ، لا تعم جميع الناس ٠ وانما معرفة العقل هي المعرفة الانسانية التي تسمو بالعارفين الى منزلة الوصول ، وادراك الحقائق والماهيات وهو أعلى ما يقدر للانسان من مراتب

الكمال • وعنده أن البرهان وحي الاهي • ولاكنه ليس كوحي النبوة : كل نبي حكيم • وليس كل حكيم نبيا • وهاذا عكس ما قال به الفارابي بأن كل حكيم يمكن أن يكون نبيا عن طريق العقل المستفاد (لا عن طريق الوحي) •

مسالة الحقيقتين (١) :

استنتج الباحثون ان ابن رشد قال بما سموه : نظرية الحقيقتين • ومؤداها : ان الفلسفة والدين كلاهما يوصلان الى اليقين • ولاكنهما لا يتفقان في النظرة الى الأشياء • فقد يرى الدين أمرا لا تراه الفلسفة • وقد ترى الفلسفة قضية لا يراها الدين • غير أنهما في النهاية طريقان يؤديان الى غاية واحدة •

وقد شرح لنا ابن رشد في تهافت التهافت هاذه النظرية قائلا « بأن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع • فان أدركته استوى الادراكان ، وكان ذالك أتم في المعرفة ، وان لم تدركه أعلمت

---

(١) انظر ابن رشد للعقاد ص ٤٧ دار المعارف بيروت ١٩٥٣ وكذالك : موضوعات موسعة ص ٣٠٣ نجيب مفول ـ مكتبة الطوان بيروت ١٩٧٠ •

بقصور العقل الانساني عنه ، وان يدركه الشرع فقط » • كما قال ان حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر • وعلى نظرية ابن رشد في الحقيقتين استند الفيلسوف الفرنسي سيكر برابانتسكي (القرن الثالث عشر) وكذالك فلاسفة المذهب الأسمي Nominalisme أما في عصر النهضة فقد لاقى مذهب الحقيقتين رواجا تاما •

كما أكد ذالك مرة ثانية في صدر كتابه « فصل المقال » بأن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها •• والاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه : وهاذا هو القياس » • وقال ان موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود ، خلافا لقول ابن سينا ان موضوع الفلسفة هو البحث في « الموجود من حيث هو موجود » أي البحث في سر الوجود فقط •

مسالة خلود العقل :

لا بد من الاشارة الى موقف ابن رشد من العقل

الانساني في مسألة الخلود • اذ أن لأبي الوليـد نظرية طريفة في هاذه القضية ملخصها : يفرق ابن رشد بين ثلاثة أنواع من العقول :

١ ـ العقل الفعال : وهو غير متصل بالمادة ، ولا قابل للامتزاج بها • وهو جوهر خالد •

٢ ـ العقل المنفعل : وهو العقل الفردي البشري • وهو متصل بالمادة أو بالحواس • ويختلف باختلاف الأفراد ، ويفنى بفناء الجسد •

٣ ـ وهناك عقل ثالث: وهو في مرتبة بين المرتبتين: أي بين الفعال والمنفعل • ويسميه ابن رشد : العقل الهيولاني • وهو عبارة عن : عقـل النوع الانساني •

هاذا العقل ثابت أزلي أبدي كثبـات النـوع الانساني : انه عقل الانسانية جمعاء •

هاذا العقل لا يدرك الا الانواع والكليـات ، ولا ينقسم بانقسام الأفراد ، كمـا انه لا ينقص بذهاب فرد : كالأشياء الخارجية التي لا تنقص اذا نظر الانسان اليها بعين واحدة ••

وهو عقل بمثابة مجموع العلم الانساني الخالد كله ٠

ولعل الذين نسبو الى ابن رشد قوله بأن الأرواح الفردية تفنى ٠ وان لا خلود الا للروح الانسانية عامة ، قد اعتمدو في هاذه التهمة على نظرية ابن رشد في « العقل الانساني الخالد » ٠

النبـوة :

عرض ابن رشد نظرية النبوة عرضا علميـا ونفسيا ، مفندا اعتراضات الغزالي ، ومدافعا عن الفلاسفة القدامى والمحدثـين القائلـين بها وبأن الكمال الروحي لا يتم الا بقيام صلة ما بين العبد وربه أو على الأصح اتصال ما بينهما ٠ وابن رشد لا يرى غرابة في أن تفسر النبوة بضرب من هاذا الاتصال ٠ لاكنه يرى ان هاذا التفسير العلمي يجب ألا يباح به للعامة بل يبقى وقفا على الخاصة ٠ اذ جدير بنا ــ كما يقول ــ أن نخاطب الناس على قدر عقولهم ٠

كتاب : فصل المقال « وتقرير » ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال : الملخص :

ابن رشد فيلسوف التوفيق في هاذا الكتاب خاصة ، وفي سائر كتبه عامة • فالى جانب ألقابه من مثل : الشارح الاكبر ، وفيلسوف العقل ، نستطيع أن نضيف لقبا آخر هو : فيلسوف التوفيق ، بين الفلسفة والدين • فقد آن للفلسفة أن يرد لها اعتبارها ، كما آن للدين أن يفهم نفسه ويعي حقيقته وانه بقيمه ومثله ومبادئه ليس بعيدا عن العقل والمنطق وبالتالي الفلسفة •

لهاذا راح ابن رشد في فصل المقال يظهر العلاقة بين الشريعة والحكمة ، ويثبت ان الفلسفة والمنطق ليسا محرمين في الشرع ، بل هما مباحان وواجبان أيضا • ولما كانت الشريعة الاسلامية قد أوجبت النظر العقلي المؤدي الى معرفة الله ، لذا لا يمكن القول ان النظر العقلي يؤدي الى ما يخالف الشرع • واذا ظهر ان النظر العقلي يؤدي الى ما يخالف الشريعة وجب تأويل الشريعة ليتم الاتفاق (١) ، ذالك لأن هناك حقائق بديهية تقول :

---

(١) على عكس الغزالي الذي قال ان العقل يجب ان يستعين بالنقل ليتم الاتفاق والوصول الى الحقيقة • — المؤلف —

● الحق لا يضاد الحق : فمن اعتبر الشريعة حقا لم يخف النظر العقلي الذي هو حق ٠

● كل قضية فلسفية عقلية : اما أن تكون مذكورة في الشرع أو لا ٠ فان لم تكن مذكورة فلا خلاف ٠ وان ذكرت فهي :

● اما أن تكون في ظاهرها موافقة للفلسفة فلا خلاف أيضا ٠

● واما أن يكون ظاهرها مخالفا للفلسفة فيجب تأويل هاذا الظاهر ليتفق الباطنان : باطن الحكمة وباطن الشريعة المتفقان أصلا ٠

كل ذالك بروح توفيقية جادة تبدو من خلال البحث ٠

الطريقة :

لم يتبع أبو الوليد في محاولته طريقة علماء الكلام الذين أخضعو العقل للدين ، فوفقو بينهما ، على حساب العقل أحيانا كثيرة ٠ ولا هو اتبع طريقة الفلاسفة الذين أخضعو الدين للفلسفة ، فوفقو بينهما ، على حساب الدين ، ولاكنه اتبع طريقة ثالثة هي :

- انه جعل النظر العقلي (أي الفلسفة) أمرا أوجبه الشرع •
- وجعل البراهين العقلية توافق روح الشرع ، وتستمد في أكثرها من آيات القرآن ، بعد تأويلها التأويل الصحيح العادل •
- فالفلسفة والدين حقيقتان في حقيقة واحدة • « والحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة » على حد قوله •
- أما الشرع ففيه ظاهر وباطن • والناس ثلاثة أصناف :

١ ــ صنف ليس من أهل التأويل وهم العامة •

٢ ــ وصنف من أهل التأويل الجدلي الاقناعي • وهم علماء الكلام •

٣ ــ وصنف من أهل التأويل اليقيني وهم الفلاسفة •

فظاهر الشرع للعامة • ويجب أن يأخذو به دون أي تأويل • لأنهم ان أولوه ضلو • واذا صرح لهم بالتأويل : فالمصرّح والمصرَّح له كافران • أما

المصرح فلأنه حمل الناس على الكفر ، وأما المصرح له فلأنه لا يدرك الا الظاهر وقد أبطلناه له • أما الفلسفة فهي للخاصة التي تستطيع النظر العقلي في الشرع • وهي بذالك ترى أن لا فرق بين باطن الدين وبين الفلسفة (١) •

الفـــرادة :

تفرد ابن رشد من بين جميع علماء وفلاسفـة المسلمين الذين حـاولو التقريب بـين الشريعـة والفلسفة بأنه أفرد كتابـا برمتـه لبحث ذالـك الموضوع الشائك الذي طالما بحثه فلاسفـة الاسلام ومتكلموه فحاولو مخلصين أن يقربو ما بين الشريعة الاسلامية والفلسفة اليونانية السائدة لا سيمـا فلسفة أرسطو ، وليبرهنو على أن هاذا الديـن لا يتناقض والعقل وبالتالي الفلسفة أرسطية كانت أم أفلاطونية •

● المعتزلة اعتمدو العقل في تفسير الآيات وأخضعو

---

(١) شريطة ان يحسن التاويل ، ويتجرد المؤول - ولو فيلسوفا - من نزعاته وميوله الخاصة والتماءاته المذهبية • وقد كان ذالك صعبا على مسؤولي الاسلام القدامى لا سيما بعد الصدر الاول ، لكثرة التماءاتهم العقدية المختلفة • - المؤلف -

الدين لسلطانه ٠

- الكندي قال ان صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية (١) ٠

- كذالك : الفارابي وابن سينا ، في المشرق ٠ وابن باجة وابن طفيل ، في المغرب (الاندلس) جميع هاؤلاء تعرضو للموضوع ، وكانو توفيقيين موفقين حينا فاشلين أحيانا ٠ والسبب انهم لم يتفرغو له أو لم يبذلو له الجهد الكافي ٠

في حين ان ابن رشد يكاد لا يخلو كتاب من كتبه الرئيسية من الاشارة الى هاذا الموضوع أو التعمق فيه : « كالكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » وتهافت التهافت ٠ وفصل المقال الذي خصصه برمته للتعمق في قضية التوفيق ثم حسم الموضوع نهائيا ٠

وفرادته في أنه دعا الى أن يأخذ المتأخر عن المتقدم اذ « ليس لانسان واحد أن يستنبط العلوم

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية : نشر وتحقيق د٠ محمد عبد الهادي ابو ريده ـ القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٤٤ ٠

كلها • بل يجب أن يأخذ المتأخر عن المتقدم ،ولذالك يجب النظر في كتب القدماء ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » • مثل هاذه الدعوة كانت محرمة على العالم المسلم بعد الغزالي ومن يجرؤ على الأخذ عن القدماء (أي الفلاسفة) كان اما كافرا أو صاحب بدعة •• أما عند ابن رشد فتنقلب الآية اذ يصبح الذي يمنع الأخذ عن القدماء هو الكافر أو صاحب البدعة « لأنه صد الناس (أهل النظر) عن الباب الذي دعا الشرح منه الناس لمعرفة الله »•

الأستاذية :

يبدو ابن رشد في كتاب فصل المقال أستاذا بارعا بل قاضيا حكيما ، وفقيها نزيها لا يصدر أحكامه الا بعد أن يقلب الأمور على مختلف وجوهها ويمحصها متجردا عن الهوى ، ثم يصدر حكمه فاذا به حكم عقلاني وموضوعي مقبول •

وموضوعيته ترتكز على المعطيات والحقائق التالية :

- القياس العقلي (المنطق) ليس عقيدة بل هو آلة علمية يمكن أن نأخذها عن غيرنا « ولو لم يكن مشاركا لنا في الملة » على حد قول ابن رشد • فاذا أحسنا استخدامها أفادتنا في فهم حقائق الشريعة ، والم ، أصابنا ضرر كبير •• وفي هاذه الحالة يكون الضرر اللاحق بنا منا وليس من الآلة •• كالذي لا يحسن شرب الماء فيختنق به ، لا لأن الماء مميت بحد ذاته ولاكن لسوء استخدام الانسان له أصبح الماء مميتا (١) •

- ثم ان منع جميع المجتهدين في التأويل من التأويل بحجة ان نفرا من غير الاكفياء تصدى له فأخفق ، أمر لا يجوز وحجة مرفوضة •

- ما دام التأويل يتناول الفروع دون الاصول فهو أمر مندوب اليه بل واجب •
- الحق لا يضاد الحق •
- الاجماع في المسائل النظرية مستحيل •
- الاجماع الثابت بطريق يقيني لا يجوز

---

(١) للتفصيل انظر كتاب : فصل المقال ص ١٨ قدم له وعلق عليه د• البير نصري نادر ط• ثانية ـ دار المشرق ـ بيروت ١٩٦٨ •

خرقه (١) ٠

● التأويل يحجب عن العامة في كل مسألة هامة لا سيما مسألة المعاد ٠ ذالك لأن الناس متفاوتون في طرق التصديق ٠ وطرق التصديق ثلاثة : البرهانية ، الجدلية ، الخطابية ٠ والخطابيون هم الاكثر ٠ ولذالك « كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر (٢) » ٠

على هاذه المعطيات والحقائق ارتكزت موضوعية ابن رشد في كتابه « فصل المقال » الذي أراد به أن يحسم الخلاف المستعصي بين علماء الكلام وفقهاء المسلمين من جهة وبين الفلاسفة المسلمين المتمسكين بأرسطاليسيتهم والذين رغم الحرب المعلنة عليهم

---

(١) يقول ابن رشد « اذا ثبت الاجماع بطريق يقيني لا يصح ان يستخدم النظر فيما اجمعو عليه ، ولاكن يصح ذلك اذا كان الاجماع ظنيا – ويذكر ابن رشد انه من الصعب هذا التقرير بأن الاجماع يقيني ، لان مثل هاذا الاجماع يتطلب معرفتنا لجميع العلماء في عصرنا (اي عصر ابن رشد) ومعرفة رأيهم في المسألة المتنازع فيها وهاذا أمر عسير » ، ويؤكد ابن رشد انه قد نقل عن كثير من الصدر الاول انهم كانو متفقين على ان للشرع ظاهرا وباطنا ، وانه لا يحق لمن هو ليس من اهل النظر ان يستخدم التأويل ، فصل المقال ص ١٩ ٠

(٢) المفكرة الواضحة في الفلسفة ، عبده الحلو ص ٢٠٣ بيت الحكمة بيروت ١٩٧٠ ٠

من قبل الأشعري والفرق المحافظة ثم الغزالي ، رغم هاذه الحرب الشعواء ضدهم ظلو متمسكين بأهداب الدين وأصوله محاولين جهدهم أن ينقـوه مـن الشوائب ويخضعوه للعقل والمنطق فلم يكتب لهـم النجاح الذي كتب لابن رشد للأسباب التي ذكرناها والمعطيات الجديـدة التي اعتمدهـا أبو الوليـد والحقائق الرائدة التي انطلق منها وتوفرت لعقله الخلاق ولم تتوفر كلها لغيره ..

من هاذا المنطلق خلص ابن رشد الى النتائـج التالية :

- ان التأويل لأهل البرهان هو حق من حقوقهم ، تعززه الآية الكريمة : « ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم (١) » .
- ان الفلاسفة حين نظرو في مسألـة علم الله ، والحشر الجسماني ، وقدم العالم استعملو حقا من حقوقهم فاجتهدو وأولو . والمجتهد برأيه له أجران ان أصاب ، وأجر واحد ان أخطأ . فكيف يكفر من قبل الغزالي أو حتى يبدع ؟!
- ان الاختلاف بين المذاهب ليس كبيرا حتى يكفر

---

(١) لا يمكن الوقوف عند « والراسخون في العالم » كما وقف ابن رشد، والا لتساوى علم الراسخين مع علم الله . — المؤلف —

بعضها البعض • فكثيرا ما كان الخلاف حـول كلمة غامضة أو رمز بعيد المرمى أو تعريـف ناقص • فاذا تسلح المؤول بالمعرفة اللغويـة الكاملة وبالعقـل والبرهـان وتميز بالعـدل والتجرد كان من واجبه التأويل لأهل التأويل والبرهان ، وحجبه عمن ليسو أهلا له •

- كان انسان الصدر الاول أكثر ايمانـا وأقـل تأويلا • وفي أواخره وأوائل العصور العباسية أصبح أكثر تأويلا وأقل ايمانا ••

- اذا أسيء استعمال القياس البرهاني فالنقص فينا وليس في القياس وضرره انه قد ينقلب من قياس برهاني مقدماته صادقة (١) الى قيـاس جدلي مقدماته ظنية احتمالية (٢) الى قيـاس خطابي مقدماته عاطفية أو غير منطقية (٣) • والطامة الكبرى اذا كان صاحب القياس سيء النية سفسطائيا بقلب القياس اليقيني الى قياس

---

(١) كل انسان يموت • سقراط انسان فاذن سقراط يموت • (قياس برهانـي) •

(٢) جيل اليوم رافض • وفي عام الفين سيأتي جيل اكثر تقدما اذن فذالك الجيل سيكون اشد رفضا (قياس جدلي) •

(٣) من الحب ما قتل • وانت محب كبير • اذن فانت مقتول لا محالة، (قياس خطابي) •

دجل ومغالطة ، تبدو مقدماته صادقة أو كأنها صادقة • أما نتائجه فغير مقبولة • وهو قياس ذو شكل صحيح كباقي الأقيسة الا أنه في النهاية فاسد وهدام (١) ••

- المطلوب اذن ، حسن استعمال القياس حتى نصل في التأويل ـ الى نتائج صحيحة وحقائق ثابتة • وهاذا ما قام به ابن رشد خير قيام فكان لـه فصل المقال •

- هناك أيضا القياس الفقهي : وهو أن يعلم حكم في الشريعة صادر بحق قضية ما ، فيقاس عليه قضية أخرى مستجدة لاتحاد العلة فيهما • أو هو البحث عن الدليل في حكم مسالة عرضت لم يرد فيها نص • أو هو اجتهاد في ما لا نص فيه • هاذا القياس الفقهي كان معمولا به بعد الصدر

---

(١) لا اجد مثلا على القياس السفسطائي اقرب من هاذه الابيات لابن الرومي :
اهل العراقي النبيذ وشربه وقال المرامان المدامة والسكر
وقال الحجازي الشرابان واحد ؟ فحلت لنا من بين رأييهما الخمر
سآخذ من قوليهما طرفيهما واشربها ، لا فارق الوازر الوزر••
العراقي : ابو حنيفة • والحجازي الشافعي • واضح من هاذا القياس المغلوط ان ظاهره منطقي ويبدو كأنه يقيني او صادق ولاكن نتائجه سفسطائية هدامة • ـ المؤلف ـ

الأول ولم يكن بدعة • فلماذا نحرم القيــاس العقلي أو نعتبره بدعة وهما متشابهان أصلا وغاية ؟!

- حتى لو لم يكن قبلنا من استعملها ، أو استعمل أحدهما ، فليس معنى هاذا أننا يجب أن نحجم كما أحجمو •• بل علينا أن « نبتديء بالفحص عنه » « وأن يستعين المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به » ولو لم يكن المتقدم من ملتنا ••

- خارق الاجمــاع في التاويل لا يقطــع بكفره بشهادة الغزالي نفســه وأبي المعالي (امــام الحرمين الجويني) •

القول الفصل أو التوفيقية الرشدية الحاسمة :

بعد أن اتهم ابن رشد الأشاعرة بأنهم ليسو من أهل التاويل لأنهم جهلة ، فهم في طرقهم الخاطئة « لا مع الجمهور ولا مع الخواص » •

- ذالك لأن هاذه الطرق « ناقصة عــن شرائط البرهان » •

- ومعارفهم مشوهة لأنهــا مبنية علــى أصــول

سفسطائية » فانها تجحد كثيرا من الضروريات • مثل ثبوت الأعراض ، وتأثير الأشياء بعضها ببعض ، ووجود الاسباب الضرورية للمسببات، والصور الجوهرية ، والوسائط » •

- كفرو كل من لم يتبع طريقتهم الناقصة أو المحدودة •

- اختلفو فيما بينهم فضلو وأضلو : قال قوم منهم: « أول الواجبات النظر » وقال قوم « الايمان » وآخرون «أخطاو مقصد الشارع» عند التأويل•

- صرحو بالتاويل أمام العامةوهاذا كفر وتضليل•

- اتبعو طريقة واحدة من الطرق الثلاث وهي طرق التصديق المعروفة : القياس اليقيني أو البرهاني ، القياس الجدلي ، القياس الخطابي• فاكتفو بالقياس الخطابي وكثيرا ما جعلو منه قياسا مغالطيا (سفسطائيا) • لهاذا « قل تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم ، وتفرقو فرقا » وكانو سببا لنشوء البدع في الاسلام •

أما أخطاء المعتزلة في نظر ابن رشد فهي أقل خطرا من أخطاء الأشعرية ومنها :

- أنهم لم يحاولو ايجاد نوعين من التماليم ، (أو نوعين من التفسير لآيات القرآن) • نوعا لأهل الخطابة أو العامة ، ونوعا لأهل البرهان أو الخاصة •

- حصرو همهم بنوع واحد هو : تفسير الشرع على ضوء العقل ، والدفاع عن الشرع بالمنطق • ونسو أو تناسو الناحية العملية والانسانية والاجتماعية في الدين فلم يعيروها اهتمامهم شرحا وتبشيرا •

- أفسدو على العامة سلامة ايمانها •

وحين وقف الحسن الأشعري موقفا وسطا (وقد كان معتزليا) كثرت البدع • واضطرب الايمان وساء فهم الدين •

ومما زاد الطين بلة ان الصراع الفكري والخلاف العقائدي انقلب ايام المامون الى صراع دموي واضطهادات شرسة وتصفيات جسدية بشعة قام بها المعتزلة مما عجل بنهايتهم كسلطة وكتيار جارف •

في حين ان الموقف الصحيح في رأي ابن رشد هو أن يقف الخطابيون عند الظاهر ، وأن ينفذ أهل البرهان الى الباطن وألا يصرحو بالتأويل الا لأهل التأويل وأن يحجبوه عن العامة حفظا لايمانهم • وهاذا هو في الأساس تعليم ابن رشد الحقيقي : الالحاح على عدم خضوع العقل الا للعبادات التي تفرضها الشريعة • والتمرد على ما سوى ذالك •

وبما ان الشرع فيه الظاهر والباطن • فمن حصر الشرع في ناحية واحدة فقد أصبح مبتدعا ومهد الطريق لانتشار البدع والفرق وكلها كان ضارا بالشريعة •

تلك هي النظرية التوفيقية عند ابن رشد والتي كان يأمل ــ كما يقول ــ في « أن ينسأ الله في العمر » ليثبت فيها قدر ما تيسر له ؛؛ما • وأن يتفرغ لها ويقدر عليها • مع أنه تفرغ له وقدر عليها • وسنها خطة صالحة ومبدأ « لمن يأتي بعد » لاكنه تواضع العلماء الاتقياء الذين شعارهم دائما هاذه الآية الكريمة : « وما أوتيتم من العلم الا قليلا » •

ويختم كتاب « فصل المقال » بالتعبير عن مدى ما

أصاب نفسه من غاية الحزن والتألم ـ أثناء البحث ـ بسبب « ما تخلل هاذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة . وبخاصة ما عرض لها من ذالك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة (١) . فان الاذاية من الصديق هي أشد من الاذاية من العدو . أعني ان الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة . فالاذاية ممن ينسب اليها هي أشد الاذاية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة . وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة . وقد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم اليها . وهي الفرق الموجودة فيها ... (٢) » .

وقد اضطر ابن رشد الى انتحال نوع من الباطنية الحذرة ، التي أوصى بها أصحاب الفكر الرفيع (أي الفلاسفة) في مسألة التوفيق والتأويل . ومع ذالك لم يسلم من تهمة الكفر والمروق ..

---

(١) تعريض بالفلاسفة المسلمين الذين لم يحسنو التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، ـ المؤلف ـ

(٢) هاذا وفي كتاب فصل المقال معظم نظريات واراء ابن رشد الفلسفية في المعاد وحشر الاجساد وقدم العالم والصفات وخلود النفس وروحاليها مما وجدناه في كتابه « تهافت التهافت » فاعرضنا عن تكراره هنا ، ـ المؤلف ـ

كتاب : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة :

لهاذا الكتاب أهمية ثانوية بالنسبة لكتابي ابن رشد الشهيرين المتقدمي الذكر : تهافت التهافت ، وفصل المقال ·

لذا فنحن نكتفي ـ هنا ـ بتعريفات موجزة لأهم ما ورد فيه ، تاركين للدراسات المسهبة أن تتولى التفصيل :

- في هاذا الكتاب يفند ابن رشد آراء الفرق المعروفة في عصره ، والتي اتهمها في فصل المقال بأنها كانت السبب في انتشار البدع · أو هي البدع نفسها ·

- كالأشعرية ـ مثلا ـ التي حمل عليها أبو الوليد لأن طريقتها لا تؤدي الى يقين بوجود الله · فهي ليست طريقة عقلية تصلح للعلماء أو الفلاسفة ، وليست طريقة شرعية تصلح للجمهور ·

- وكالصوفية التي يعتبرها ابن رشد طريقة تؤدي الى اليقين · لاكنها ليست الطريقة الوحيدة أو الأفضل · فهو يأخذ عليها انها لا تصلح الا

للخاصة ، أو لخاصة الخاصة . (اذ ليست كل خاصة جديرة بالتصوف وقادرة على المجاهدة والكشف) كما ينتقدها بأنها « لا تصلح للناس بما هم ناس (١) » ولا تصلح للعامة بطبيعة الحال (٢) ..

- وكالمعتزلة الذين امتنع ابن رشد عن الخوض في مذهبهم ، معتذرا بأن كتبهم لم يصل منها شيء الى الاندلس (٣) فكان يضعهم في خانة الاشعرية وينظر اليهم على هاذا الاساس الواهي . مع ان اتجاههم كان اتجاها عقليا كاتجاهه .. وكان حريا به أن يعرفهم حق المعرفة ..

---

(١) اي بكونهم ناسا يعيشون في مجتمع ، يعملون ، يتملكون الخ..

(٢) اما في كتاب تهافت التهافت (ص ١٣٢) فيعتبر ابن رشد الصوفية احد طريقين للادراك ، او لاتصال الانسان بالعقل الفعال ، وهو اتصال ممكن على هاذه الارض ، هاذان الطريقان هما : طريق الادراك العقلي وطريق الحدس الصوفي ، لاكن ابن رشد كسائر المشائين يعتبر الطريق الاول هو وحده الذي يمكن للانسان بواسطته ان يتصل بالعقل الفعال ، لانه طريق العلم والنظر .

(٣) كان هاذا طبيعيا بعد ان دالت دولة المعتزلة في المشرق ونهض على انقاضهم المذهب الاشعري ثم الغزالي فلم يتسرب الى المغرب سوى نظرياتهما مع تحذير من الحكام والفقهاء ومحاربتهم لكل مذهب عقلي هناك . — المؤلف —

معرفة الخالق :

في هاذا الكتاب يعرض ابن رشد الطريقة التي يعتبرها أفضل الطرق للدلالة على الخالق ، فيراها في نهجين أو دليلين :

أ ـ دليل العناية : أو قانون العناية وملخصه :

ان ما في الكون من نظام وتناسق وانسجام يدل على عناية الاهية وحكمة ٠ والناظر في الكائنات يرى ان كل شيء وجد لغاية ، سواء في ذالك الجماد والنبات والحيوان ٠

ويعد هاذا القانون من المسلمات اللاهوتية قبل الاسلام ٠ ويسمى بالأجنبية وبالمفهوم المسيحي La grâce divine ٠ أما بالمفهوم الاسلامي ، وعند علماء أصول العقائد الاسلاميين فهو يعني الآتي :

ان مرد الوجود كله : نشأة وتحولا ، وامتدادا ، وتطورا ، الى الارادة الالاهية الأزلية الابدية (١) « فالارادة الالاهية هي التي تبدع الكون ، وتوجده

---

(١) النظم الاسلامية : نشأتها وتطورها د٠ صبحي الصالح ص ١٨٤ بيروت ١٩٦٥ ٠ والعناية الالاهية بالمفهوم المسيحي ووفقا للعقيدة الكاثوليكية مفادها : ان الله قد ندب الانسان الى تحقيق مصير =

بعد ان لم يكن شيئا ، وهي التي تفنيه فيصبح لا شيء (١) » • وقد ارتكز علماء الكلام المسلمون على قانون العناية ، في البرهنة على وجوب ارسال الأنبياء للناس من قبل الله •

أما الفلاسفة المسلمون ولا سيما الفيضيون كالفارابي فقد أنكرو هاذا القانون انسجاما مع فلسفتهم القائلة بقدم العالم • وثانيا لايمانهم بالوسائط بين الله والعالم : عند الفارابي الأفلاك أو العقول العشرة المفارقة • وآخر هاذه العقول : العقل الفعال الذي ينتهي عنده الفيض • وهو المدبر لعالم الأجسام الأرضية • ومعنى هاذا تنزيه مطلق لله وفصله فصلا تاما عن العالم والعناية المباشرة به • وابن رشد ـ كالفارابي وابن سينا ـ من الفلاسفة العقلانيين الذين قالو بمبدأ الفصل من أجل التنزيه وان الله لا يتصل بالعالم الا بواسطة الوسائط تلك • وفي هاذا نفي لقانون العناية الالاهية بمفهومها اللاهوتي المدرسي •

= روحاني خالد • أي انه ندبه الى المشاركة في الحياة الالاهية الابدية نفسها وذالك لا يتم الا عن طريق المسيح : طريق الالام والموت والفداء • للتفصيل انظر موسوعة لاروس الفرنسية ج٥ ص ٥٦٧•

(١) معالم الفلسفة الاسلامية ط٢ الشيخ محمد جواد مغنية ص ص ٦٩ ـ ١٩٧٣ •

ملاحظة هامة :

عصر الفارابي وبعده استغلت الطبقة الحاكمة ر.صحاب العقائد الايديولوجية ، أسوأ استغـلال وأبشعه قانون العناية الالاهية فحولته من مفهومه اللاهوتي الفلسفي الى مفهوم اجتماعي طبقي : لقد فسروه على أنه يعني تصنيـف مؤهلات النـاس الفطرية على أساس مراتبهم الطبقية • فالطبقـة الحاكمة أو العليا منحتها « العناية الالاهية » أعلى هاذه المؤهلات ، ومنحت الطبقة الدنيا أدناها ••• ثم قالو : ان ما تقرره العناية الالاهية هـو أمر نهائي لا يتغير ، حفاظا على مصالحهم وابقاء على مراكزهم كفئة حاكمة مستغلة ، والهاء للطبقـة المحكومة من الناس بأن هاذا القانون هو حكم الاهي مقدر عليهم ولا راد لحكم الله ••• أما الواقـع فغير ذالك تماما : لقد كانو هم الذين يحـددون مواهب الناس فيحجبون المعرفة عنهم ويبيحونهـا لأنفسهم .(١) •••

وقد لاحظ الفارابي بحسه العقلاني الصـافي

---

(١) للتفصيل انظر كتاب : النزعات الماديـة في الفلسفة العربيـة الاسلامية د• حسين مروه ج٢ ٥٠٢ دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت •

فساد هاذه الحتمية الطبقية فنادى في مدينته الفاضلة « بالملكات الارادية » وبضرورة تنميتها والانطلاق من كونها غير مقدرة من العناية الالاهية ·· كما زعمت الطبقة الحاكمة ·· وان صاحب هاذه الملكات قادر على تغيير طبقته بها ·· حين يطورها ويغنيها· ·وسيأتي ابن رشد ليدحض ـ كالفارابي ـ هاذه الحتمية المزورة ··

يقول ابن رشد في كتابه هاذا موضحا دليل العناية كما يفهمه : « أما الطريقة الأولى (ويقصد بها دليل العناية) فتبني على أصلين : أحدهما ان جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الانسان والأصل الثاني ان هاذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذالك مريد ، اذ ليس يمكن أن تكون هاذه الموافقة بالاتفاق ·· ولذالك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات (١) » ·

ب ـ دليل الاختراع :

وفي كتاب : الكشف عن مناهج الأدلة أخيرا ،

---

(١) دراسات في الفلسفة الاسلامية د· محمود قاسم ص ٩٠ ـ ٩١ ط٣ دار المعارف بمصر ١٩٦٧ ·

دليل آخر اعتمده ابن رشد للبرهنة على وجود الخالق هو دليل الاختراع : أي الاستدلال بوجود العالم نفسه ، على وجود الخالق • يقول : « اما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السماوات • • • أما السماوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر ، انها مأمورة بالعناية بما هنا ، ومسخرة لنا • والمسخر المأمور مخترع ضرورة • • وكل مخترع له مخترع • • • فيصح ان للوجود فاعلا مخترعا له • • الخ • • (١) » •

مذهب ابن رشد الفلسفي ـ الاتجاه العام :

أ ـ موقفه من أرسطو : كان ابن رشد شديد الاعجاب بأرسطو ، يعده المثل الأعلى للانسان ، بل النموذج المتكامل للانسانية جمعاء • يذكره في كل مناسبة ، ويقول عنه انه جمع من العلوم ما لا يجتمع عند بشر • • بل انه ملك الاهي • وان القدماء كانو لذالك يسمونه أرسطو الالاهي • ويرى ابن رشد ان العناية الالاهية هي التي أرسلت أرسطو

(١) هاذا الدليل يوافق رجال الدين لانه دعوة الى النظر في جواهر الاشياء والاستدلال منها على وجود الله ، تماما كما يدعو القرآن في كثير من اياته • ـ المؤلف ـ

ليعلمنا ما يمكن علمه • أما الباقي فلا يدركه سواه ••

فكان بديهيا أن يوجه ابن رشد كل عنايته الى شرح كتب أرسطو أولا • فاتبع لذالك ثلاثة أنواع من الشروح : كبير ووسط وصغير •

ففي الشروح الكبرى : اسهاب وتعمق واستقراء وتتبع نصوص وجلاء غموض •

وابن رشد يمتاز بهاذا عن الفارابي وابن سينا اللذين كانا ــ أحيانا ــ يمزجان نصوص أرسطو بشروحهما وتعليقاتهما الخاصة •

وفي الشروح الوسطى ، كان ابن رشد يذكر الكلمة الأولى من نص أرسطو ، ثم يشرح الفكرة •

اما في الشروح الصغرى ، فكان يعمد الى الايجاز الشديد •

لهاذه المنهجية في الشرح لقب فيلسوفنا بالشارح • وان فلسفة أرسطو دخلت أوروبا أول مرة عن طريق كتب ابن رشد • فكانت شروحه هي الينبوع الذي استقى منه كثيرون من فلاسفة أوروبا • ومنهم

القديس توما الأكويني الذي حمل لواء الحرب على ابن رشد بعد أن تتلمذ على يدي فلسفته مـدة طويلة • هاذه الحرب ـ مع الأسف ـ لم تكن بدافع حماية العقل أو العقيـدة ، بـل بدافـع الحماس الديني العاطفي وارضاء الكنيسة ليس الا ••

لم يكن أبو الوليد يعرف اليونانية • فاعتمـد في قراءة أرسطو على الترجمات العربية المشوهـة في بعضها ، والناقصة في بعضها الآخر ••

واذا كان قد وقع في بعض أخطاء ، فبسبـب الالتباس بين الأسماء اليونانية عليه • لاكنه يبقى رغم كل شيء أفهم وأعمق شارح لأرسطو من بين جميع الفلاسفة السابقين ••

ما فوق الطبيعة (١)

أو فلسفة ابن رشد الالاهية :

وجود الخالق :

يرى ابن رشد ان أول ما ينبغي أن يُبتدأ به

---

(١) الميتافيزيك او العلم الالاهي في اصطلاح الفلسفة القديمة ثـم الوسيطة وكان يشمل فلسفة الوجود الكلي الشامل • ولم يكن =

(في الفلسفة) هو التدليل على وجود الخالق ، ومعرفته معرفة يقينية (١) لأن معرفة الله يجب أن تكون سابقة على كل معرفة سواها • وقد بدأ ابن رشد بعرض آراء الفرق الاسلامية المعروفة في عصره بالأندلس ، فاذا هي :

أ ــ أهل الظاهر : ترى هاذه الفئة ان الوحي هو الطريق الوحيد لمعرفة وجود الخالق ، وأنه يكفي ان النبي قد أخبر بوجود الالاه لكي يؤمن الناس به • وان العقل عاجز عن اثبات وجود الله • وهي، لذالك ، تحرم التأويل ، وتلتزم ظاهر الشرع وتقف عنده •

وقد نعت ابن رشد هاذه الفئة بالجهل ، وبلادة القريحة ، وضعف التفكير • غير أنه رأى ان العامة من الناس يجب أن يحافظو على ما سم عليه من

= مقتصرا على ما وراء الطبيعة فقط • ولذالك سماه ارسطو بـ « الفلسفة الاولى » اما العلوم التي تبحث مسائل الوجود الخاص كالطبيعيات والرياضيات والاجتماعيات فكانت تسى العلوم الجزئية •• اطلب كتاب : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ج٢ حاشية صفحة ٦٣٦ د• حسين مروه دار الفارابي بيروت ١٩٧٩ •

(١) اي تلك التي لا تحتمل الشك •

التقيد بالظاهر • ومن الافضل ألا تكشف لهم الحقائق •

ب ــ الأشعرية : وهي فرقة كان مؤسسها معتزليا ، ومعنى هاذا انها لا تزال تحمل بعض الأفكار المعقولة والمباديء العقلية والمنطقية • فكان لا بد لابن رشد من أن يواجهها بنفس سلاح العقل والمنطق :

اعتمد الأشاعرة في اثبات وجود الخالق على دليلين ونظريتين :

أ ــ نظرية الجوهر الفرد (١) •

ب ــ نظرية الواجب والممكن •

أما نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ فقد ألمحنا اليها في حاشية الصفحة ٦٥ من هاذا الكتاب ولا بأس من تلخيصها هنا :

ان أشياء العالم مركبة من جواهر فردة ، وهي ذرات كل منها مؤلف من جوهر وصورة • والصورة هي صفات دائمة التغير والتعاقب على الجوهر •

---

(١) فصل المقال ص ٣١ ــ ٣٢ •

وبما ان كل متغير حادث • فالكون المركب من هاذه الجواهر والصور حادث • وكل حادث بحاجة الى مُحدث •

ويرد ابن رشد قائلا : ان هاذه النظرية غير يقينية ، وانها معقدة ، حتى على الحاذقين بالجدل• والرد هو : ان الحوادث اذا كانت لا تحصل الا بفعل الله فأفعال الله ــ اذن ــ ملازمة للحوادث • فهي بالتالي محدثة كذالك • وهاذا مستحيل •

أما نظرية الواجب والممكن فمفادها (كما أشار اليها أبو المعالي أحد كبار دعاة الأشعرية) :

ــ ان كل شيء : اما أن يكون واجبا • واما أن يكون ممكنا • وبما ان العالم ممكن • فمعنى ذالك انه لا بد له من سبب جعله ممكنا • وجعله على ما هو عليه الآن (١) •

---

(١) انظر الصفحة ٦٥ من هاذا الكتاب ،
اما الفلاسفة وخاصة الفلوطيون والافلوطيليون يقولون : الكون فاض عن الواحد ، والفيض واجب ،
ـ الفقهاء والمتكلمون وخاصة الاشاعرة يقولون : الكون حادث وليس قديما ولا قديم الا الله ، اي ان الكون ممكن ، والامكان ينافي الفيض ،،
ـ المؤلف ـ

ويرد ابن رشد : ان العالم وجد على ما هـو عليه ، لأنه أفضل عالم ممكن . وحين أضاف ابن سينا الى الواجب والممكن واجبا ثالثا سماه : واجب الوجود بغيره (وهو الموجود بالفعل والممكن قبل وجوده) وقسمه الى وجود وماهية (أي وجود بالقوة ووجود بالفعل) ، رد عليه ابن رشد منكرا هاذه التفرقة ، متهما ابن سينا بالسذاجة . اذ ان ابن سينا ـ في رأي ابن رشد ـ قد ظن ان الوجـود والماهية يمكن أن يستقل أحدهما عن الآخر ، وأن يوجدا مستقلين في الخارج . وان الله خلق الماهية أولا ثم خلق الوجود (بالفعل) .

والحقيقة في رأي ابن رشد : ان الله خلق الماهية والوجود دفعة واحدة (١) . ويتابع ابـن رشد تحامله على ابن سينا قائلا بأن نظريته هاذه ليست خاطئة فحسب . وانما هي خطر على العامة من الناس ، لأنها توهمهم ان الله ليس حكيما في خلقه ..

---

(١) في رأينا ان ابن رشد متحامل على ابن سينا في هاذه النقطـة بالذات حين اتهمه بالسطحية والسذاجة : لان ممكن الوجود يختلف من وجود ممكن .. ابن سينا يقول ان الموجود بالقوة ، موجـود ذهنيا ، والماهية مادة دون صورة ، والهوية مادة تلقت صـورة واصبحت فعلا .. فاين هي السطحية ـ هنا ـ او السذاجة ؟
ـ المؤلف ـ

اذ أنه كان من الممكن أن يكون العالم على شكل أحسن من شكله الحالي ·· وفي هاذا الوهم ، أو الظن ، شك في حكمة الخالق ··

وهاكذا ، بعد ان استعرض ابن رشد طرق الأشعرية والمعتزلة والصوفية وابن سينا والفارابي ونظرياتهم في مسألة وجود الخالق ورفضها أو نقدها ، قدم أبو الوليد دليلين على وجود الخالق ، هما دليل العناية ، ودليل الاختراع · (وقد سبق شرحهما قبل قليل) · وفي رأيه ، ان هاذين الدليلين يمتازان بأنهما بديهيان لا تعقيد فيهما ولا غموض، وانهما يصلحان للخاصة والعامة :

فالعامة يقفون عندما يدركونه بحواسهم من عناية الله بالكون وبعباده فيدركون أنه لا بد له من صانع · والخاصة يتعمقون ويدركون بالبراهين العقلية وما يكتشفونه من أسرار في الكون ، ضرورة وجود الخالق (١) ·

---

(١) في رأينا ايضا ان ابن رشد لم يستطع ان يقدم شيئا جديدا في هاذه المسألة · اي انه لم يجعل الاعتقاد بوجود الخالق يقينيا·· وانما رده الى عمليات فكرية ونتائج جدلية سواء في دليل العناية او دليل الاختراع ·· وتبقى المسألة دون حل ··· ـ المؤلف ـ

وحدانية الخالق :

يأخذ ابن رشد على الأشاعرة ـ كما رأينا ـ طريقتهم الجدلية في اثبات وحدانية الله ٠ لأنها ، في رأيه ، لا تؤدي الى اليقين ٠ اذ قد اعتمدو الجدل في اثبات وحدانية الله ٠ فقالو : لو فرض أنه وجد الاهان . فاما أن يتفقا ٠ واما أن يختلفا ٠ فـان اتفقا فهما بمثابة واحد ٠ وان اختلفا : فاما أن تتحقق ارادة أحدهما دون الآخر ، فيكون الثاني عاجزا ٠٠ واما أن تتحقق ارادة كل منهما ، فينشأ عن ذالك محال ٠٠ وابن رشـد يسخر مـن هاذا المنطق الجدلي ٠ ويتابعه ساخرا فيقول : « لو كان هناك الاهان ٠ فما الذي يمنع من أن يخلقا العالم بالتعاون أو التناوب ٠٠ فيعمل أحدهمـا ويرتاح الآخر !٠٠

الا أنه يعود فيوضح ان اعتراضه هاذا باطل أيضا ٠٠

ثم يورد ، بعد ذالك ان الدليل الصحيح على وحدانية الله هو الدليـل البديهي الـذي ورد في القرآن : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » ٠

فهاذا دليل يرضي فطرة العامة من الناس ، ويرضي العلماء ، ولا داعي للتعقيد الذي يشوش ايمان العامة ..

صفات الخالق :

كان المعتزلة ينفون الصفات عن الله . وكان تنزيه الله عنها حصيلة مبادئهم الخمسة المشهورة وقد دعو بالمعطلة (١) بل كان التنزيه نتيجة بديهية من نتائج اتجاههم العقلي العام ، اذ لا يعقل لكل من نهج نهجا عقلانيا في الالاهيات أن يكون مشبها أو صفاتيا بحال من الاحوال . أما الأشاعرة فقد أقرو بالصفات التي وصف الله نفسه بها . ولاكنهم حذرو البحث فيها أو تفسيرها .

أما ابن رشد فكان يرى ان الله لا تدرك

(١) مقابل المثبتة او الصفاتية الذين يثبتون لله صفات جبرية ازلية كما وردت في القران دون ان يؤولوها، وهم اهل السنة والجماعة الاوائل ، وهاذه المبادىء هي : التوحيد ـ العدل ـ الوعد والوعيد ـ المنزلة بين المنزلتين ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد تشعبت المعتزلة وتوزعت عشرين فرقة . الا ان خلافهم كان حول الفروع لا الاصول ـ انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام د. علي سامي النشار ص ٤٨٦ وما بعدها ط٤ ، دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٦ .

صفاته ، ولا يمكن تحديدها تحديدا كاملا أو حتى نسبيا •• فهو : عقل ، واحد ، بسيط ، حـــي ، عليم •• الخ •• وهاذه الصفات لا تحدث كثرة في ذات الله : فهو عليم لأنه يعقل ذاته •• وهو حي لأن عمل العقل حياة •• وهو بسيط بمعنـــى أنه لا ينقسم الى قوة والى فعل •• وهو واحد بمحصل ان الصفة هي عين الموصوف •

فهاذه الصفات ليست بالتالي كثرة ، بل انها هي الذات نفسها ، وهي واحدة •

العلم الالاهي :

كان أرسطو يرى ان الله عقل محض ، لا يعقل الا ذاته ، فهو بذالك بعيد عن عالم الكون والفساد، ليس من شأنه أن يعلم ما يجري فيه على وجـــه التفصيل ••

والفلاسفـــة المسلمون الذين تأثرو بأرسطـــو حاولو أن يوفقو بين مفهومه لعلم الله ومفهـــوم الدين ، فقالو : ان الله يعلم الجزئيات من خلال علمه بالكليات (١) أو هو يعلمها على نحو كلي

---

(١) وفقا لنظرية الخلق المستمر التي قال بها علماء الكلام والتي تفسر وجوب علم الله بالجزئيات • — المؤلف —

كما قال ابن سينا • ثم جاء الغزالي فتمسك بهاذا القول وكفر به الفلاسفة مستنتجا منه انهم ينكرون علم الله بالجزئيات مع ان الفلاسفة لم يقولو بهاذا صراحة •

لذالك رد ابن رشد على الغزالي ردا عنيفا ـ كما سبق القول ـ لأنه قوّل الفلاسفة ما لم يقولوه ، ونسب اليهم ما لم يصرحو به • والقضية عند أبي الوليد هي : ان علم الله لا يوصف لا بالجزئي ولا بالكلي • اذ أن معرفة الله لذاته تفترض معرفته لكل شيء ، لأنه يشتمل على علم كل شيء في ذاته (١) •

وعليه ، يرى ابن رشد أنه لا يصح اعتبار علم الله جزئيا أو كليا • كما يرى ان العقل البشري عاجز عن فهم كيفية علم الله • وان هاذه المباحث يجب أن تحصر في الخاصة وحدهم دون الجمهور •

خلق العالم :

قال أرسطو بقدم المادة ، أي بقدم العالم ، وقال

---

(١) هاذا القول يشبه قول الصوفية في انه لم يكن في البدء سوى الله ، وهو الان على ما هو عليه • ـ المؤلف ـ

الفلاسفة المسلمون بنظرية الفيض الأفنوطيني (١) وهي نظرية تعود في مضمونها الى القول بقدم العالم • وقد كفرهم الغزالي في ذالك كما علمنا • أما علماء الكلام فقالو : ان الله خلق العالم • فالعالم محدث •

أما ابن رشد فيوافق الغزالي في رفضه لنظرية الفيض • الا أنه يحاول أن يوفق بين أرسطو وعلماء الكلام • فيرى ان الخلاف بين الفريقين خلاف حول الألفاظ •

وبيان ذالك : ان هناك ثلاثة أصناف من الموجودات : (كما سبق وألمحنا الى ذالك) •

طرفان وواسطة : فالطرف الاول هو هاذه الكائنات الجزئية التي نراها ، ونعلم أن لها سببا ، وانها حدثت في الزمن • وأنها محتاجة الى مادة سابقة لتوجد • وقد اتفق علماء الكلام والفلاسفة على أن هاذه الكائنات محدثة •

والطرف الثاني : هو الموجود الاول الذي لم يتقدمه زمان • ولا يحتاج الى مادة سابقة ، أو علة فاعلة • وهو الله •

---

(١) او ما يسمى بالصدور والاشراق •

وقد اتفق الفلاسفة وعلماء الكلام على أنه قديم ٠

بقيت الواسطة ٠ أو الطرف الأوسط : وهو وجود العالم : هل هو قديم أو محدث ؟

يحل ابن رشد هاذا الاشكال أو الخلاف بقوله : ان العالم مخلوق من العدم ، وفي غير زمن ٠ اذ أن الزمن نشأ من حركة العالم :

على هاذا الاساس العالم قديم ، لأنه غير مسبوق بزمن ٠

ومحدث لأنه مخلوق من عدم ، وانه ليس علة نفسه ، بل صادر عن علة ٠٠ وهاكذا فالخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هاذه المسألة ليس جوهريا(١) ٠

النفس وقواها :

بما أن ابن رشد لا يخرج عن مفهوم أرسطو للنفس وتقسيماتها المختلفة من حيث تنوع قواها

---

(١) اخذ القديس توما الاكويني نظرية ابن رشد في القول بخلق العالم من العدم ، دون ان يعترف انها لابن رشد ٠ ـ المؤلف ـ

وعلاقة كل قوة من قوى النفس بمـا يجاورها في الجسد أو يتصل بها على سبيل الكمال والاستكمال • فبعض هاذه القوى كمال لبعض، وبعضها موضوعات لبعض ، كالحاسة التي هي كمال للغاذية وكالغاذية التي هي موضوع (أو مادة) للحاسة وهاكذا ••

لذالك رأينا ألا ندخل في تفصيلات ابن رشد لهاذه القوى ــ هنا في هاذا الكتاب ــ أولا : لضيق المجال • وثانيا تحاشيا لتكرار نظريات في قـوى النفس نراها عند أرسطو تارة وعند الفارابي وابن سينا تارة أخرى على شيء من الاختلاف حينا وعلى كثير من التوافق والتطابق أحيانا • فكأن المتأخر ينسخ عن المتقدم ولا يزيد شيئـا (١) ذا بال • مكتفين بالتوقف عند العقل ، والعقل الفعال بصفة خاصة ، فان لابن رشد فيهما تحليلات وتعليقـات هامة • وأبو الوليد حري بهما جدير •• أليس هو فيلسوف العقل في الاسلام ؟

---

(١) للوقوف على تفاصيل اراء ونظريات ابن رشد في النفس وقواها انظر الكتب والمراجع التالية : تهافت التهافت ـ ابن رشـد والرشدية ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة ابن رشد للعقاد ـ تاريخ الفلسفة العربية ، جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية ج٢ حنا فاخوري وخليل الجسر ـ دائرة المعارف ج٣ ـ دراسات في الفلسفة الاسلامية د، محمود قاسم ، الخ ،،

العقــل :

ينطلق ابن رشد في تحليلــه للعقــل البشري والنظر في أنواعه المختلفة مــن هــاذا التعريــف الجامع : العقل هو ادراك الموجودات بأسبابها · « وان حال من رفع الاسباب كحال من رفع العقل » وأبطل العلوم جميعــا · والادراك نوعان : كلي وشخصي أو جزئي ·

ومعنى الكلي أن الانسان يدرك الكليــات أو المعاني العامة مجردة من الهيولى · غير ان ابــن رشد ينتهي الى القول بأن هاذا التجريد له صلة ما بالهيولى · فيقول : « فالكلي انما الوجود له من حيث هو كلي ، بما هو جزئي » أي ان الكلي موجود في الجزئي · والجزئي هو الموضوع الفعلي لهاذا الكلي · والا لأمكن وجود الكلي خارج النفس (١) ·

وواضح اننا ــ في عملية الادراك ــ نبدأ بتخيل أفراد هاذه الكليات : نتخيل صورها · ومن هاذه الصور المتخيلة نصل الى استخراج صورها المحسوسة

---

(١) كما يقول افلاطون في نظرية المثل ·· وهاذا غير معقول علــى الاطلاق اذ لا كليات خارج النفس · ــ المؤلف ــ

على الشكل والمقدار الـذي تسمح به امكاناتنـا العقلية والادراكيـة الخاصة • ومـن هنا تتمايز المعقولات من شخص الى شخص • والا لكان المعقول منها عند جميع البشر سواء لعدم اشتراك التخيل والاحساس الشخصيين في ادراكها (١) ولكان الحفظ والنسيان سيان ، والجهل والمعرفة بمنزلة واحدة • •

قوة النطق :

ولكي تتم عملية الادراك التي بدأت بتخيـل مفردات الكليات ثم باستخراج صورها المحسوسة ، كان لا بد من قوة أخرى ضرورية للانسان وحده دون الحيوان ، هي قوة النطق التي ندرك بها المعنى الكلي والماهية • وهي قوة فـوق قوى الاحساس يدرك بها الانسان المعاني مجردة من الهيولى «ويركب بعضها الى بعض ، ويستنبط بعضها عن بعض ، حتى يلتئم من ذالك صنائع كثيرة ومهن هي نافعة في وجوده ، وذالك اما من جهة الاضطرار فيه ، واما من جهة الأفضل ، فالواجب ما جعلت في الانسـان هاذه القوة ، أعني قوة النطق • • • » •

---

(١) للتفصيل انظر كتاب : ابن رشد فيلسوف قرطبة د• ماجد فخري ص ١٠٨" المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ •

أما الحيوان فليس بحاجة اليها اذ هو « يتحرك من المحسوس الى المحسوس » • وهاذا المحسوس اما حاضر واما غائب « فالبواجب ما جعلت له قوة الحس وقوة التخيل فقط ، اذ كان ليس هنا جهة ما في المحسوس يحتاج الحيوان الى ادراكها (١) • • » •

وتقسم قوة النطق — عند ابن رشد — الى قسمين : قوة نظرية وقوة عملية وبتعبير آخر : عقل نظري ، وعقل عملي •

العقل النظري :

يقول ابن رشد : « واما العقل النظري أو القوة الأولى فيظهر من أمرها أنها الاهية جدا ، وانها انما توجد في بعض الناس المقصودين بالعناية في هاذا النوع •

ولما كان الاختلاف شديدا بين المشائين في قضية العقل النظري فقد أراد ابن رشد أن يحسم — كعادته — هاذا الخلاف فبدأ بالمقابلة بين الصور الهيولانية والمعقولات فوجد للصور الهيولانية

---

(١) تلخيص كتاب النفس ص ٦٨ وما بعدها •

(المعاني الشخصية) أربع خصائص :

أ ـ ان وجودها تابع لتغير في الذات ٠

ب ـ انها متعددة بالذات بتعدد الموضوع ،ومتكثرة بتكثره ٠

ج ـ انها مركبة من شيء يجري منها مجرى الصورة ، وشيء يجري منها مجرى المادة ٠

د ـ ان المعقول عنها غير الموجود ٠

في حين ان صور المعقولات تمتاز عن المعاني الشخصية بأن وجودها المعقول هو نفس وجودها ٠٠ وان ادراكها غير متناه لأنه تجريد للصور من كثرة محدودة ٠

كل هاذا الفعل وتلك القوة في التجريد لا يمكن أن تكون الا لقوة غير هيولانية ٠ وعظمتها أن المدرك فيها هو الادراك نفسه ٠٠ أي ان العقل يعقل ذاته ٠ أما في الحس فلا ٠٠

وابن رشد ـ لهاذا ـ يرى ، كابن سينا ، والفارابي ان « العقل يتزيد مع الشيخوخة » ، وسائر قوى النفس بخلاف ذالك ٠

ـ وبما ان حصول المعقولات يحـدث بعـد الحس والتخيل ،فمعنى ذالك انها ليست موجودة بالفعل دائما • حتى تلك التي تأتينا ولا ندري متـى أتت ولماذا ،فانها أيضا مرتبطة بالحس والخيال •

ـ بهاذا المفهوم الأرسطاليسي للعقـل النظـري راح ابن رشد يفند مبدأ التذكر الأفلاطوني ، الذي يقول ان المعقولات موجودة بالفعل دا ا وخارج النفس •• وما التذكر الا ادراك لمـا نسيناه منها •• كما فند رأيا لابن سينا يقول ان في النفس أوليات فطرية تحصل بغير اكتساب •

أما العقل الهيولاني ـ عند ابن رشد ـ فهـو استعداد مجرد من الصور ويسميه القوة القابلة • والمعنى الحاصل في هاذه القوة القابلة هو العقـل بالملكة • ثم الصورة المجردة من المادة وهي العقل بالقوة •

وهاكذا لا بد للمعرفة العقلية من معقول وعاقل وعقل •

والفرق الوحيد بين العقل والحس هو :

ـ ان موضوع الحس خارج عن النفس •

ـ اما موضوع العقل ففي النفس بعد أن تجرده من

الحس ٠

فنحن اذن بحاجة الى عقلين على الاقل لكي تتم عملية الادراك التام :

- عقل فعال يحدث فينا المعقولات (كي لا يقول ابن رشد يفيضها علينا) ٠

- وعقل منفعل يُحدث فيه العقل الفعال هاذه المعقولات (كي لا يقول ابن رشد تشرق عليه) لأن أبا الوليد لا يؤمن بالفيض ولاكنه متأثر به ٠ وهاذا العقل المنفعل المنفرد يعود بعد الموت الى العقل الفعال الواحد ويفني فيه ، وبين الفعل والانفعال تحدث عقول أخرى كالعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل الهيولاني والعقل المستفاد والعقل القدسي (عند ابن سينا) ٠

العقل العملي :

وهو قوة مشتركة لجميع الناس ، لا يختلفون فيه الا بالنسبة ٠ فهاذا عاقل ، وذاك أعقل ، وذالك أقل عقلا ٠ وهاذا العقل العملي فاسد في نظر ابن رشد ، لأن معقولاته تحدث بالتجربة ٠ والتجربة يباشرها الاحساس ثم التخيل ٠ ومعنى ذالك ان

هاذه المعقولات مرتبطة في وجودها بوجود الاحساس والتخيل « فهي حادثة ، ضرورة ، بحدوثهما ٠٠ فاسدة بفساد التخيل » ٠ والفرق الحاصل بين الانسان والحيوان في قضية الاحساس والتخيل ان « التسديس عند النحل والحياكة عند العناكب حاصل بالطبع والغريزة لا بالاستنباط شيمة الانسان ٠ ولذالك فلا نرى النحل يتصرف بمسدساته أو يغير فيها ٠ ولا العناكب ٠

والعقل العملي غير مفارق ٠ أما العقل النظري فمفارق كما رأينا ٠

العقل الفعال :

قبل الدخول في عرض مفهوم ابن رشد للعقل الفعال لا بد لنا من التنويه بأن النظرية الأرسطية ـ التومستية (١) في العقل الفعال لم تظهر ظهورا واضحا في الاسلام الأول ٠ ثم وردت ورودا عابرا في تصانيف بعض الصوفية عند تفسير آية النور

---

(١) نسبة الى فيلسوف المدرسيين اللاهوتيين في اوروبا : القديس توما الاكويني ، انظر كتاب فلسفة الفكر الديني ص ٣٥١ الترجمة العربية ، ج٢ ترجمة د، صبحي الصالح والاب فريد جبر دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٩ ،

من سورة النور « الله نور السماوات والأرض • مثل نوره كمشكاة فيهـا مصبـاح • المصبـاح في زجاجة • الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد نورها يضيء ولو لم تمسسه نـار ، نور على نـور » • فتشبيه الله ذاته بنور السماوات والارض جعلـه عند الفلاسفة المسلمين بمنزلة النور الطبيعي الذي أشرق الله به عن ذاته فتلقته كل نفس بشرية •

وقد اختلف مفسرو القرآن وعلماء الكـلام في تفسير هاذه الآية • فمنهم من قال ان الله أراد به نوره الذي قذفه في قلب محمد • ومنهم من قال ان الله أراد به نوره الذي ألقى شعاعا منه في كـل نفس بشرية • وللفارابي وابن سينا نظريات وتفسيرات طويلة حول مفهوم هاذا النور أو هاذا العقل الالاهي الواقع على تخوم ما دون فلك القمر ــ على حد تعبير الفارابي ــ والذي يهب الصور للعقل المنفعل • والعقل الفعال عند ابن رشد عقل مفارق للمادة من حيث هو جوهر ، فله بهاذا وجود أسمى • كما أن له وجودا غير مفارق من حيث أنه محرك للعقل الهيولاني الذي يحتاج في وجوده الى عقل موجود بالفعل دائما • وهاذا العقل موجود بالفعل دائما

سواء عقلناه أو لم نعقله فهو كالشمس المشعة على جميع الكائنات ، فاذا لم يأخذ منها كائن مـــا بعض أشعتها فليس معنى هاذا أنها غير موجودة ٠

أما كيف يتصل العقل البشري بالعقل الفعال فكالآتي :

عندما تصبح الصور المتخيلة معقولة بالفعـــل يصبح بامكان العقل الهيولاني أن يعقلها ٠ ويتم ذالك بواسطة نور العقل الفعال المشع على الدوام ٠

هاذا الاتصال يمكن أن يتم على هاذه الارض لا بعد الموت كما كان يعتقد بعض الفلاسفة ٠ حتى اذا تم كان ذالك « بالجملة موهبة الاهية » اذ « يكون هاذا الوجود مباينا للوجود الذي يخص الانسان بما هو انسان ، يوجد لسائر قوى النفس في تلك الحال من الدهش والبهت ، وبالجملة من تعطل الأفعـــال الطبيعية ، ما يوجد ، حتى يقال : انه قـــد عرج بأرواحهم » ٠ أما من أين ؟ فمن طريقين ــ كما عند اسلافه ــ طريق الادراك العقلي ، وطريق الحدس الصوفي ٠ أما هو فلا يرى ان طريق الحدس الصوفي يوصل فعلا الى الادراك والمعرفة الحقيقية بل طريق الادراك العقلي وحده ٠

ويجب أن نلاحظ هنا مدى الشقة التي تفصل بين ابن رشد وسائر الفلاسفة الاسلاميين في مسألة العقل الفعال : فقد ذهب هاؤلاء ، من الكندي حتى ابن سينا الى أن هاذا العقل جوهر مفارق يقع على تخوم عالم الكون والفساد ، ويدخل في عداد المحركات التي تحرك الافلاك (الاجرام السماوية) فاستحال بحسب فهمهم أن يوجد في النفس ، أو يمت اليها باكثر من صفة عرضية ٠

أما ابن رشد فعنده : ان هاذا العقل بالاضافة الى كونه جوهرا مفارقا ، من حيث ماهيته ، هو صورة للعقل الهيولاني من حيث فعله ، وان له بالنفس علاقة جوهرية (١) ٠٠

أما ما يعتري الصوفية من تعطيل للحواس ـ أثناء المجاهدة ثم الكشف فتلك حال يكتسبونها على حساب سائر القوى ٠ واذا عدت كما الاهيا للمتصوف الا أن ابن رشد لا يعتبره كمالا انسانيا ما لم يكن كمالا طبيعيا ٠ يقول : « لو كان (الحدس الصوفي) كمالا طبيعيا لكانت سائر قوى النفس

---

(١) ابن رشد : فيلسوف طرقبة د٠ ماجد فخري ص ١١١ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ ٠

والمعقولات الهيولانية لها مدخل ما في وجود ذالك الكمال » ٠

ومن نعم الله وسعادة الانسان ـ يقول ابن رشد ، ان طريق الاتصال بالعقل الفعال ممهد ميسور لكل منا ٠ وهو طريق تصاعدي يبدأ بالمحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة ٠

أما الطريق التنازلي (أو الهابط) فهو أن نفترض وجود هاذه الصور المعقولة وان بامكاننا اكتسابها ٠٠ وهاذه موهبة الاهية لا تتيسر لكل منا ٠ بل للسعداء منا فقط ٠ وهاذه القوة النظرية كان قد وصفها ابن رشد بأنها « الاهية جدا » ولذالك نراه ينتهي أخيرا الى تبنيها دون غيرها ، في هاذا المجال ، وهي من أعاجيب الطبيعة ٠ قال ابن رشد واصفاً العقل الفعال : « ولما كان العقل كما يقول الذي بالفعل منا ليس شيئا أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هاذا العالم ٠ وفي جزء ، جزء منه ٠ ومعرفة شيء ، شيء مما فيه بأسبابه البعيدة والقريبة ، حتى العالم بأسره ، وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهاذا

العقل منا غير تصور هاذه الأشياء التي ها هنا ٠ لاكن يجب أن يكون يعقل هاذه الأشياء بجهة أشرف ، والا لم يكن ها هنا مغايرة بيننا وبينه ٠ وكيف لا وقد تبين ان العقل منا الذي بالفعل كائن فاسد لتشبثه بالهيولى (١) ومعقوله هو أزلي في غير هيولى ٠ ولقصور العقل الذي فينا احتاج في عقله (أي بعقله) الى الحواس ، ولذالك متى عدمنا حاسة ما ، عدمنا مفعولها (٢) ٠ وكذالك متى تعذر علينا خبر شيء ما ، فاتنا معقوله ، ولم يكن حصوله الا على جهة الشهرة ٠ وكذالك يمكن أن يكون ها هنا أشياء مجهولة الاسباب بالاضافة الينا ، هي موجودة في ذات العقل الفعال ٠ وبهاذه الجهة أمكن اعطاء أسباب الرؤيا وغير ذالك من الانذارات الآتية (في المستقبل) ٠٠٠ » الى أن يقول : « وكذالك يلزم في الثالث والرابع ، الى أن ينتهي الأمر الى المبدأ الاول ، وكذالك يخص المبدأ الاول انه لا يعقل شيئا بالمناسبة (٣) فلذالك لا يعقل

---

(١) الهيولي – في الاصطلاح – هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذالك الجسم من الاتصال والانفصال ٠

(٢) يقول ارسطو « من فقد حاسة ما فقد علما ما » ٠

(٣) المناسبة هي المشاكلة والمشابهة والمشاركة ٠ انظر تاريخ الفلسفة العربية د٠ جميل صليبا حاشية ص ٥٣١ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٣ ٠

معقولاته بنقص ، بل عقله أشرف المعقول ، اذ كانت ذاته أشرف الذوات ، ولذالك ليس في ذاته تفاضل في الشرف ، بـل هو الشريف باطـلاق مـن غير مقايسة » ٠

الفلسفة الطبيعية

وضع ابن رشد عدة مؤلفات في الحركة والسكون والزمان ، والنفس والعقل ، والمادة والصورة ، وما الى ذالك ٠ كما بث أكثر نظرياته حولهـا في كتبه الأخرى ٠ وقد اضطررنا ــ هنا ــ الى تركها ، جملة ، لضيق المجال ، ولأننا وقفنا على أكثرها في ردوده على الغزالي عبر كتابه : تهافت التهافت ٠ علما بأننا لا نؤلف ، بهاذا الكتاب ، موسوعة فلسفية تتناول كل جوانب فلسفة هاذا الفيلسوف العبقري وما أغزرها ، بقدر ما نحن نمهد لتلك الموسوعة العتيدة ٠ فليعذرنا القراء الكرام ٠

الفلسفة العملية
سياسة واخلاق

من الواضح ان ابن رشد قد اطلع على جمهورية أفلاطون دون سواها من مؤلفات الفلاسفة اليونان

ولا سيما كتاب السياسة لأرسطو • ذالك ان كتاب السياسة لم يكن قد ترجم بعد الى العربية أيامه • وهو لم يكن يجيد اليونانية ليطلع عليه مباشرة •

فاكتفى بشرح وتلخيص « الجمهورية » و « الأخلاق الى نيقوماخس » والأصح اكتفى بشرح جوامع جالينوس للجمهورية المترجمة إلى العربية(١) • ومهما يكن فان ابن رشد الارسطاليسي الملتزم لم يكن بعيدا عن مشائيته في تفسيره وتأويله للمبادىء الأخلاقية والمفاهيم السياسية المثالية الواردة في الجمهورية • فقد قاده نهجه العقلاني واتجاهه المادي والواقعي الى تطبيق بعض تلك المفاهيم والمبادىء على الوضع السياسي والاجتماعي الرازحة تحت وطأته بلاد المغرب والأندلس في ظل زعامة دينية مذهبية سلطوية كان الأمراء الموحدون يجسدونها •

يبدأ ابن رشد ـ كعادته في البحث ـ بوضع تعريف لما يبحث ونقاط رئيسية لكل ما يتصل به البحث من علوم وفنون (وهي عادة أرسطو) في

---

(١) ترجم جوامع الجمهورية الى العربية حنين بن اسحاق •

ما يضعه من نظريات وأبحاث • وفي العلم السياسي يقول انه علم تختلـف مبادئه عـن موضوع العلوم النظرية والطبيعية والالاهية •• فهاذه العلـوم القصد منها المعرفة فقط • واذا كان لها من قصد آخر فيأتي على سبيل الاضافة أو العرض •

أما العلم السياسي فمبدأه الارادة والاختيار وغرضه العمل • وبمقدار ما تكون هاذه المبادىء عامة أو مثالية بمقدار ما يخف فيها الجانب العملي أو التطبيقي • وهاذا ما جرى للفارابي في المدينة الفاضلة حيث وضع فيها نظريات طوباوية ولـم يضع مبادىء وقوانين عملية تصلح لأن تكون دستورا لدولة على الأرض •

ويقسم ابن رشد المبادىء العملية قسمين : قسم يفحص عن الخصال المكتسبة والأفعال الاراديـة والسلوك وعلاقة كل منها بالآخر (١) • وقسـم يفحص عن الوجه الذي ينبغي أن تغرس عليه هاذه المبادىء في النفوس ، وكيفية اقامة انسجام بينها فيهـا •

يمثل القسم الاول كتاب الاخلاق الى نيقوماخس •

---

(١) ابن رشد : فيلسوف قرطبة د• ماجد فخري ص ١١٩ المطبعـة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٦٨ •

ويمثل القسم الثاني كتاب السياسة لأرسطو الذي لم يشرحه ابن رشد « لأنه لم يصل الينا » كما يقول • وكتاب الجمهورية لأفلاطون الذي شرحه ، ومهد له بقوله : ان الكمالات الانسانية على أربعة وجوه :

الفضائل النظرية ـ الصناعات ـ الفضائل الخلقية ـ الأفعال الارادية • والثلاث الاخيرة من أجل الأولى وفي خدمتها • وهاذه الكمالات يصعب جمعها في واحد ، لذا يرى ابن رشد ان من الأسهل جمعها في عدة أشخاص •

وهاذا ما نوه به الفارابي عند حديثه عن صفات الرئيس قائلا انه لا بأس من توزعها ، في أكثر من رئيس ، وهاذا تأثر واضح من الفارابي بكتاب الجمهورية •

ولا تحصل تلك الكمالات للانسان الا بمساعدة الأقران ومعونتهم • فهو لذالك كائن مدني بالطبع (١) وهو في الضروريات أحوج منه في

---

(١) كما جاء في ترجمة وشرح ابن رشد لكتاب جوامع سياسة افلاطون

الكمالات الى غيره • ويشترك الحيوان معه في هاذا الشأن •

وبما ان هاذه الكمالات صعب جمعها في واحد كان على الانسان أن يتقن كمالا واحدا أو « تخصصا » واحدا يبرع فيه (١) •

وكما قال أفلاطون ــ كذالك ذهب الفارابي ــ الى أن صلة هاذه الفضائل بأفراد الدولة تشبه صلة النفس بأجزائها (أي قواها) • أما العدالة في نظر ابن رشد فانها « اقتصار كل فرد على تكلف الاعمال التي يحسن لها بالطبع • ولا يمكن ذالك ما لم تكن أجزاء الدولة خاضعة لما يمليه العلم النظري (أي الفلسفة) •

ومن هنا قال أفلاطون ان هاذا الجزء ينبغي أن يكون حاكما • وتأثرا منه به قال ابن رشد بأن أفضل الأنظمة التي تصلح للناس هو النظام الجمهوري •

وكأنه كان يقول بفصل الدين عن الدولة حين

---

(١) الجمهورية ص ٣٧٠ •

قال : ان الفلسفة (والحاكم فيلسوف) من شأنها أن تعلم الفضائل النظرية ، أما الدين فله أن يعلم الفضائل العملية (المعاملات) وهو يرى كأفلاطون والفارابي أن رئيس الجمهورية يجب أن يكون ممن عاشو في رحاب الفكر والفلسفة ومارسوهما • والخلفاء الراشدون هم في نظره أقرب الحكام الى هاذا المستوى من العيش والممارسة • ولهاذا فقد حمل على النظام التيوقراطي الوراثي الذي ابتدعه معاوية محولا نظام « الشورى » الجمهوري الى نظام استبدادي ، مما أدى الى تفسخ الدولة الاسلامية وقيام الاضطرابات والثورات •

وهو يرى ـ كابن باجة من قبله ـ ان النظام الجمهوري اذا ساد لا يعود الناس بحاجة الى قضاة وأطباء لأنه يصبح خاليا من كل افراط وتفريط(١) ولأن الفضيلة ، هي التي تحمل على احترام الحقوق والقيام بالواجبات •

وابن رشد ـ كأفلاطون ـ يرى ان الحكام لا بد

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية د• خليل الجر وحنا فاخوري ص ٤٦٤ ج٢ بيروت ١٩٥٨ •

لهم ـ أحيانا ـ من الكذب الابيض (١) ٠٠ اذا كانت المصلحة العامة تقتضي ذالك ٠ « اذ ما من مشترع الا ويلجأ الى الأساطير الكاذبة ، لأنها ضرورية في بلوغ الجمهور السعادة » على حد قوله ٠

ولابن رشد رأي مواعظي تربوي طريف هو ان أدب التكسب وشعر الغزل والمجون مضر جدا خاصة حين يلقن « للصبية منذ نعومة أظفارهم لأنها تحول دون التمرس بحياة الجندية ٠٠ » ومثل هاذه المفاسد تكثر في أشعار العرب (٢) ٠

أما الرأي التربوي الأصوب والذي اقتبسه أو حاكى به أفلاطون هو ان الموسيقى والرياضة البدنية ذات أثر بعيد في توطيد أسس الفضيلة في نفوس الناشئة ، شرط ألا يكون طلبهما غاية بحد ذاته ٠٠ وشرط ألا يسرف الانسان فيهما مخافة أن ينقلب المراد منهما الى نقيضه ٠

---

(١) وهو الكذب البريء الذي لا ضرر منه ٠

(٢) اما شعر الفصاحة والحكمة والفروسية فيامر بتعليمه وترسيخه في نفوس ابناء الدولة ، لا سيما وهي دولة الفضيلة تلك التي يدعو اليها ابن رشد على غرار افلاطون ٠

وكأنه كان يوحي لنيتشه بفلسفة القوة حين قال ان الدولة يجب ألا تأبه لضعاف الاجسام والنفوس. ويكفيها طبيب واحد يتولى شفاء المواليد الذين قد يولدون وفيهم عاهة طفيفة. كما يكفيها قاض واحد يصلح من يمكن اصلاحهم بالتربية أو القصاص. والذين لا يمكن اصلاحهم يأمر بقتلهم ... ألا تعتبر أقوال نيتشه بهاذا الخصوص صدى لصوت ابن رشد ؟ يقول نيتشه : « الضعفاء يجب أن يموتو ويجب أن نساعدهم على الموت .. واذا سمح لهم القوي بالبقاء فلمجرد خدمته .. » .

نظرة ابن رشد الى المرأة :

في آراء ابن رشد ونظرياته كثير من العقلانية والواقعية والنظرة الجديدة للحياة والاحياء .

وهاذه نظرته التقييمية للمرأة فيها كثير من الحداثة ، لأن فيها كثيرا من الصدق ، والنظرة الفلسفية المجردة من ملابسات واقع المرأة في عصره.

نظر اليها من حيث تكوينها الجسدي ،وباعتبارها كائنا عاقلا ذا مواهب متعددة كالرجل . فوجدها بل وجدهما واحدا من حيث الطبيعة والقوى .

وهي ان كانت دون الرجل من حيث كمية بعض القوى فهي تزيده في بعضها الآخر كما وكيفا : تتفوق عليه في الموسيقى والتربية والخدمات الاجتماعية والخياطة والنسيج واحتمال الآلام ويمكن أن تصل مثل الرجل الى الحكم وأن تكون فيلسوفة • المهم في نظره أن نطلق جناحي المرأة وأن نحطم القيود التي كبلها بها مجتمع يسود فيه حكم الرجل الجاهل أو غير الفاضل وغير العادل • يقول ابن رشد : « ان حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة • فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط • وما ذالك الا لأن حال العبودية التي أنشأنا عليها نساءنا أتلفت مواهبها العظمى ، وقضت على اقتدارها العقلي ، فلذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم • وحياتهن تنقضي كما تنقضي حياة النبات ، فهن عالة على أزواجهن • وقد كان ذالك سببا في شقاء المدن وهلاكها بؤسا ، لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين ، فهن ثلثا مجموع السكان ، ولاكنهن يمشن كالحيوان الطفيلي على جسم الثلث الباقي بعجزهن عن تحصيل قوتهن الضروري » •

أليست هي الافكار الاصلاحية المعاصرة التي نادى وينادي بها رواد الاصلاح الاجتماعي في العالم الثالث اليوم ؟

أكاد أسمع وأقرأ المعلم بطرس البستاني وقاسم أمين وجبران من خلال ابن رشد : فالأفكار النهضوية لاصلاح شأن المرأة هي نفسها · وحتى النبرة نفسها والغيرة بل والثورة على واقع المرأة المزور تكاد تكون بنفس الدرجة من الغليان والتوتر مع ميل شديد الى العقلانية وترجمة الواقع ترجمة علمية صحيحة لا خيال فيها ولا مثالية ·

الرئيس :

ان مجتمعا يتصوره ابن رشد من خلال ترجمته لجوامع سياسة أفلاطون ويصوره لا كما شاء أفلاطون في جمهوريته ، بل كما يشاؤه هو ، مجتمع لا شك عاقل ومعقول ، ومبني على الفضيلة الممكنة لا المتخيلة · مجتمع كهاذا يبدو لي أكثر واقعية من الجمهورية التي رسم هيكليتها أفلاطون ووضع طبقاتها وشروط العيش فيها ·

والفرق بينه من جهة وبين أفلاطون والفارابي من جهة ثانية هو أنه ظل في شرحه وفهمه لآراء

أفلاطون السياسية أرسطاليسيا ،وحين علق أو نقد أو مهد ، فعل ذالك بالروح والعقل والمنطق الأرسطاليسي • أما أفلاطون فقد صور جمهوريته كما تصورها فكره الفلسفي المثالي وظل مقيدا بنظرياته في « المثل » والفيض فجاءت تجسيدا لفلسفته لا للواقع المعاش • وهاكذا فعل الفارابي الذي لم يستطع أن يتحرر ــ في مدينته الفاضلة ــ من طوباويته وتصوراته للعقل الفعال ونبوة الحاكم وامامته •

ونظرة واحدة على الخصال التي يوجب ابن رشد توفرها في الرئيس ، تظهر لنا كم كان أبو الوليد عقلانيا في اختيارها رغم تقيده بمقترحات ونظريات أفلاطون بهاذا الخصوص •

فحين حدد أفلاطون فئة الرئيس وطبقته الذهبية (١) وحتمية انبثاق الحكام منها من دون الطبقة الفضية (التجار) أو النحاسية (الحراس) قال ابن رشد بامكان انبثاق الحكام من هاتين الطبقتين ••

(١) ويقصد بها الفلاسفة •

انها روح فيلسوف يؤمن بالانسان،وان مؤهلات هاذا الانسان هي التي تعين طبقته ، لا أصله ولا نسبه ولا ماله ٠

فما دام سكان الدولة جميعا « اخوة انبثقو من بطن أم واحدة هي الارض » فلا فرق بينهم وان تمايزو ٠ والمعيار الاخير الموصل الى الرئاسة هو المواهب وتنميتها بمحبة الحكمة واكتناز المعارف من كل نوع ٠

هاذه المواهب والخصال هي :

أ ــ محبة العلوم النظريــة ، والالمــام بماهيــة الأشياء على حقيقتها ٠

ب ــ حسن الذاكرة ، وقلة النسيان ٠

جـ ــ حب الصدق ، وكره الكذب ٠

د ــ بغض الذات والاعراض عنها ٠

هـ ــ العزة في الحق وكبرياء النفس ٠

و ــ الشجاعة (دون تهور) لا يثني عزيمته عن الحق مرض أو لذة أو اكراه ٠

ز ــ الاقبال على الخير بملء العزيمة والحرية ٠

ح ــ البلاغة وحسن العبارة ٠

ط ــ الفطنة،والقدرة على اقتناص الحد الاوسط

بأيسر وجه (١) وهي خصال كما ترى قال بها أفلاطون ولاكنها جاءت معدلة من قبل ابن رشد لتتناسب مع فكره الأرسطي • كما جاءت ـ بالطبع ـ متطابقة مع صفات الرئيس التي اقترحها الفارابي متأثرا هو أيضا بأفلاطون وجمهوريته غير ان تأثر أبي نصر جاء أقوى من تأثر أبي الوليد • أبو الوليد كان مترجما شارحا ومعلقا وناقدا ، لأفلاطون وجمهوريته ولم يتخل ـ في كل ذالك ـ عن منهجيته وواقعيته ومشائيته • أما أبو نصر فقد كان معجبا بأفلاطون يبني أفكاره ونظرياته دون تعليق أو نقد أو تعديل لا سيما في الجمهورية وحين أضاف لرئيس المدينة الفاضلة بعض الصفات والخصال فانما فعل ذالك بحكم كونه مسلما ومتأثرا بالمناخ الحمداني الشيعي وبعصمة الامام (أي الرئيس) •

لاكن هاذا التقيد بأفلاطونيته لم يمنع الفارابي من الوقوع في أخطاء أو فهم خاطىء لبعض ما ورد

---

(١) ابن رشد : فيلسوف قرطبة د• ماجد فخرى ص ١٢٨ وما بعدها المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٨ ـ بيروت •

في الجمهوريـة كقضيـة شيوعية الثروة والأسرة وأسطورة أهل الكهف والحوار السقراطي حـول مسألة العدالة • أما ابن رشد فلم يقع في مثل ما وقع فيه الفارابي لأنه كان أفهم من أبي نصر في هاذا الموضوع على الأقل •

وهاكذا يعتبـر المحللون المحدثون ان جوامـع سياسة أفلاطون لابن رشد هي الأصح والاقرب الى الجمهورية من المدينة الفاضلة •

ويمضي ابن رشد في شرحه لأنواع المـدن أو الجمهوريات التي يقترحها أفلاطون ويتتبع أطوارها وأحوالها وكيف تنقلب الدولة من دولة الفضيلة الى دولة الرذيلة ••• فلا نجد عنده جديدا سوى بعض الاضافات والاقتراحـات هنا وهنـاك ممـا يدل على حرية التصرف والتفكير عنده ، كيلا لا يقف عند حد الشرح وحده •

يضيف مثلا شكلين من أشكال الحكم غير ما ورد عند أفلاطون هما : حكم طالب اللذة ، وحكم الحاجة الطبيعية • وهاذا الشكل هو الافضل عند ابن رشد لأن الرئاسة فيـه تبنى على الشرف أو الجـاه •

وأصحابها ـ كما يقول ـ يطلبون الاعمال الفاضلة في الدارين •

اصالته ذات الاشعاع المتصل :

رأينا كم كان اعجاب ابن رشد بأستاذه الكبير شديدا ، لاكن ذالك لم يؤد به الى الشلل الفكري ، والتبعية المطلقة ، بحيث لا يخرج عن نظريات أرسطو أو عليها • بل نراه يعارضه في بعض القضايا الفكرية واللاهوتية التي أصبحت لا تتلاءم مع الدين ، مثل : آراء أرسطو في المادة وقدم العالم، والصفات الالاهية ، وحشر الارواح دون الاجساد أو الافراد ، وعلم الله •

كان هاذا طبيعيا من فيلسوف عربي ، هو قبل كل شيء فقيه وقاض مسلم ذو اتجاه توفيقي سعى جاهدا لتلطيف الاجواء المتوترة بين الفلسفة بشكل عام ، والفلسفة المشائية بشكل خاص من جهة ، وبين الشريعة الاسلامية • فنجح نجاحا ملحوظا ، وأثبت بالبرهان العقلي ـ كما رآينا ـ ان الحكمة هي فعلا « صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة • • • وانهما « المصطحبتان طبعا ، المتحابتان بالجوهر

والفريزة » .

غير اننا نرى ان ابن رشد ظل أقرب الى المعلم الأول والفلسفة المشائية ، منه الى الدين ، سواء كان ذالك في المنهج والطريقة والاتجاه العقلي العام، أو في الاستعداد والنفسية والمزاج .

فقد غلبت عليـه ـ حتى في مسألة التوفيق ـ النزعة المادية ، والتفكير العقلاني والمعرفي ، على الايمان المطلق والعاطفي في التعامل مع قضايـا الدين : فروعا كانت أم أصولا ..

ابن رشد في كل ما كتب وناقش ووفق ، هـو ابن رشد : العالم ، الطبيب ، الفيلسوف المشائي ، وليس ابن رشد : المسلم،الفقيه ، القاضي وحسب.

فهو ـ اذن ـ يمثل قمة الصراع الفكري في القرن السادس الهجري بالأندلس ، والكلمة الاخـيرة في مسألة التقريب بين الفلسفة والدين التي طالما لاب الفكر العربي والمسلم حولها على اضطراب ، ودون حسم ، الى أن جاء ابن رشد فوضع حدا شبه نهائي لتجاوزات الغزالي وأتباعه .

فلولا الفكر الرشدي ، ولولا تهافت التهافت ،

وانتشارهما في الغرب الأوروبي لساد الفكر الأشعري ، وتهافت الغزالي هناك عن طريق الترجمات وعن طريق جامعات الأندلس ، ولتغير مسار التاريخ .. ولكانت النهضة الأوروبية غير ما هي عليه الآن .. أو قبل الآن ..

الأمر الذي خلق تيارا جديدا في الغرب اللاتيني بعد أن اطلع هاذا الغرب على مؤلفات ابن رشد وآرائه في الدين والحكم والحكام ، ونظرياته في الفلسفة وشروحاته الواضحة لمصنفات أرسطو . هاذا التيار هو ما سماه الفرنسيون ابن رشد والرشدية : Averroès et l'averroïsme وهو تيار يجسد التفكير الحر والاتجاه العقلاني المادي لتفسير قضايا الوجود والطبيعة والانسان والدين ، دون اسفاف ، أ‍ـ تـعصب ، أو هوى ..

وما ذاك التوازن الذي نشهده ــ اليوم ــ في أوروبا عامة وفي فرنسا خاصة بين كفتي العقل والايمان ، مع ميل شديد الى العقلانية والمادية . أي بين قطبي العقل والاخلاق ، سوى نتاج ذالك الصراع الطويل الذي قام ابتداء من القرن الثالث عشر ، في أوروبا ، بين الفكر الأرسطي الرشدي

وبين المدرسيين (١) الذابين عن حياض الدين وتعاليم الكنيسة • حتى اذا ظهر هيغل والمادية الدياليكتيكية ، اضطربت الكفتان المتمادلتان ورجحت كفة العقل نهائيا •

أما في الشرق العربي فرغم عودة الرشدية ـ منذ مطلع عصر النهضة ـ فلم يحسم الأمر بعد

---

(١) ويمكن ان نقول المدرسانيين •

(١) Dialectic كلمة يونانية الاصل (دياليكو) التي تعني فن المناظرة • كان القدماء يعنون بالديالكتيك : فن الوصول الى الحقيقة في النقاش عن طريق كشف المتناقضات في اقوال الخصم ودحضها •
« ان الفلاسفة اليونانيين دياليكتيكيون بالفطرة » هاكذا نعتهم (انجلز) فالمادي اليوناني الشهير هيراقليطس كان يقول : ان كل شيء موجود ، ولاكنه في نفس الوقت غير موجود •• لان كل شيء يجري وباستمرار يتغير • انه في حالة من النشوء والاضمحلال دائمة •• ويتألف العالم حسب رأيه من متضادات تتصارع فيما بينها • ومن هنا مبدأ التطور • ثم مرت الديكاليكيكية بافلاطون الذي فهمها على انها حركة الفكر من البسيط الى المعقد •• ثم ديكارت وسبينوزا وديدرو ثم استقرت قليلا في رحاب هيغل رغم مثاليته •• وانتهت اخيرا الى ان تصبح علما عن القوانين العامة لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر على يدي كارل ماركس وفريدريك انجلز •
للتوسع انظر : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية د• حسين مروه ص ٤٤٩ وما بعدها ج٢ دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت ومذاهب ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع د• عبد الرزاق مسلم الماجد ص ٥٠ وما بعدها المطبعة العصرية ـ صيدا بدون تاريخ•

بين التيارين المتصارعين : تيار العقل ذي الاتجاه المادي في شتى وسائل التنمية ·· وتيار الايمان ، أو الاعتماد المطلق على معطيات الدين دون مناقشة أو تطوير أي دون اجتهاد برهاني يخفف من غلواء الحماس الديني العاطفي،ويجعل الدين ــ بالتالي ــ دين عقل لا نقل ، دين انفتاح على الحضارات ومنجزات العلم في العالم ، لا دين انغلاق تام على الماضي ، أو تقوقع حول الذات · وما أضر بالاسلام وغير الاسلام سوى هاذا الانغلاق ·

ولو فهمنا الدين فهما رشديا ·· ثم فهما ديكارتيا ·· أو على الاقل كما فهمه رواد الاصلاح الجذري من مثقفي عصر النهضة (١) لتبدلت الحال غير الحال ، ولانتهى الجدال ، كما انتهى في أوروبا منذ قرون ·

لاكننا اليوم ــ وأقولها بكل أسى وأسف ــ لا نشهد تقدما ولو بطيئا في هاذا المجال ــ رغم خصب البذور التي زرعها رواد الاصلاح أولائك · بل

---

(١) الشيخ محمد عبده نفسه انتهى في ردوده على فرح انطون صاحب مجلة الجامعة الى الاخذ بكثير من اراء ابن رشد في مسالة التوفيق ، وفي السببية ، وفي الاتجاه العقلي العام ، وفي التاويل الخ ·· ـ المؤلف ـ

نشهد ردة دينية وفكرية خطيرة في كل قطر عربي ٠٠ لا سيما في لبنان ٠٠ لعلها نتيجة حال الضياع التي يعيشها العرب ، والقهر السياسي والطبقي الذي يعانونه ، وتلاحق الدس والتآمر الداخليين والخارجيين على هاذه الأمة التي يخطط لها كيلا تعاود نهضتها ، وتحتل مركز الصدارة في العالم المتقدم ، كما فعلت ذالك في يوم من الأيام ٠٠ حيث أعطت الانسانية زادا ثقافيا هائلا ، كان منطلقها الوحيد في بناء حضارتها في العصر الوسيط ٠

والخطير ان المخططين يجدون أدوات تنفيذية لهم مزروعة في قلب الأمة العربية ، أو على تخومها ٠٠ أدوات تشكل رأس حربة لذالك الصراع الايديولوجي على الوجود نفسه ٠٠ فاما أن نكون بعده أو لا نكون ٠٠ صراع خفي تارة ــ عبر مؤسساتنا الثقافية والدينية والمذهبية ــ يندس فيها المتآمرون من كل نوع ٠٠ والمزورون من كل جنس ٠٠ تحت ستار التطوير والتوجيه ٠٠ وعلني، تارة أخرى ، بزرع أنظمة ، ودعم كيانات هزيلة يتخلون عنها لمجرد استهلاكها أو استنفاد الغرض منها ٠٠٠

والفكر العربي الطليمي اليوم ـ وقد استفاق على المؤامرة ـ حائر في ثوريته والتخطيط لها ـ رغم شعوره العارم بالانتماء الحتمي لهاذه الطليمة التي كتب لها أو عليها أن تكون هي المنقذ عاجلا أو آجلا • رغم كل عوامل اليأس من قدراتها ••

انها اليوم في مواجهة قدرها •• فاما أن تنتهي بحيرتها وقلقها الى التمزق ، والارتماء في أحضان ايديولوجيات خارجية ، واما تكوين ايديولوجية عربية فكرية أصيلة خاصة بها • قوامها : الاصالة •• ولا انطواء •• والتراث الفلسفي •• ولا استجداء •• والمادية الجدلية •• ولا نقل •• أو احتذاء •• بل تفاعل وهضم •• ثم عطاء •••

نكتفي بهاذا القدر ، كيلا نساق الى حذلقة لفظية نكرهها ، والى استطراد لا نريده •• آملين أن نعود الى البحث مرة أخرى ، وفي كتاب آخر •

الى طلاب البكالوريا اللبنانية ـ القسم الثاني ـ فرع الفلسفة :

جريا على عادتنا في تقديم بعض الموضوعات المخططة أو الموسعة التي أثبتناها في كتابينا السابقين: ابن خلدون ، وأبي العلاء المعري ، نقدم ـ هنا ـ موضوعات موسعة ومخططة عن ابن رشد للاستنارة بها والسير على هديها في معالجة الموضوعات المطروحة في الامتحانات الرسمية والخاصة • ثم نختم الكتاب بتسجيل الأسئلة الرسمية حول ابن رشد التي وردت في دورات سابقة •

قال ابن رشد في كتاب فصل المقال :

« ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه • وان من نهى عن النظر فيها من

كان أهلا للنظر فيها ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع فيه الناس الى معرفة الله • وذالك غاية الجهل ، والبعد عن الله تعالى • وليس يلزم من أنه اذا غوى غاو • أو زل زال ، أن يمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها • فان هاذا النحو من الضرر الداخل من قبلها ، هو شيء لحقها بالعرض ، لا بالذات » •

أ ـ اشرح المعاني الواردة في هاذا النص • وبين كيف أثبت ابن رشد ضرورة الأخذ عن الأقدمين (٧ علامات)

ب ـ ما رأي ابن رشد في التأويل • وما الاسباب الداعية اليه ؟ (٤ علامات)

جـ ـ في أي المواضع يجوز التأويل ، وكيف ينقسم الناس أصنافا بالقياس اليه ؟ (٦ علامات)

د ـ ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة ؟ (٣ علامات)

أعطي سنة ١٩٧٧

التوسيـع :

يقول ابن رشد في مكان آخر من كتابه فصل المقال :

« فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن في سبيله بما قاله من تقدمنا في ذالك • وسواء كان ذالك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة •• ولذالك وجب أن ننظر في كل ما قاله القدماء » وهو يقصد الفلاسفة الذين جاؤو قبل الاسلام فان كان صوابا قبلناه وشكرناهم عليه • وان كان غير صواب نبهنا عليه وحذرنا منه » • لا سيما اذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه » أي اثبات وجود الصانع والنظر العقلي بمخلوقاته ، وعجيب صنعه فيها •

هنا يبرز دور محامي الدفاع الذي لعبه ابن رشد في المعركة الحامية التي شنها الغزالي على الفلاسفة ، دفاعا عن الدين وتكفيرا للفلاسفة في المسائل الثلاث المعروفة (قدم العالم ـ علم الله بالجزئيات ـ حشر الاجساد) • فانبرى له ابن رشد يرد للفلاسفة ، ولا سيما الالهيين منهم ، اعتبارهم ، ويثبت ان الدين نفسه اذا لم يؤيده المنطق ، ويؤكده البرهان ، لا يستطيع أن يصمد أمام ضربات العقل وحججه • فكيف اذا كان الدين نفسه يحث على النظر (أي الفلسفة والمنطق) •

وحين يقول ابن رشد في النص أعلاه : « وان

من نهى عن النظر فيها ·· » كان يقصد الغزالي والأشعري ، وسواهما من الفقهاء الذين اكتفو بظاهر الشرع والقرآن ، فلم يؤولو ، ولم يوفقو بين الدين والفلسفة · وبدلا من ذالك حرمو على أنفسهم النظر العقلي في الديـن ، وحرمو علـى غيرهم « وصدو الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس ، الى معرفة الله » · اذ كيف يعرف الله حق معرفته ، ان لم يكـن ذالك بدليـل العقـل والبرهان · والتأويل هو السبيل الوحيد لمعرفـة حقيقة الشريعة · ان التعمق في فهم الوجود يقـود حتما الى فهم الواجـد ، وفي الآحـاد سر معرفـة الواحد ·

حقا ان ذالك غاية الجهل ــ كما يقول ابن رشد ــ بل هو موقف قريب من الكفر « والبعد عن الله تعالى » هاذا الذي يقفه المغلقون من رجال الدين ، الذين أوصدو عن المسلم كل باب للتفكير والتأمل والاجتهاد · ومنعو « من هو أهل للنظر في كتـب الفلاسفة القدماء لمجرد ان بعض الذين خاضو في كتب الحكمة ، قد تاهو عن قصد الفلاسفة لنقص في فطرتهم ، أو غلبة الهوى على عقولهم أو سوى ذالك · فوجود هاؤلاء لا ينبغي أن يتخذ ذريعة لمنع

هاذه الكتب عمن هو أهل للنظر فيها • ان الضرر ـ اذن ـ ليس ناجما عن كتب الفلسفة والمنطق من حيث المبدأ •• بل هو ناجم عنها بالعرض ، بمعنى أنه لو كان فيها بعض الزلل أو بعض الغواية ، فهو ضرر جزئي عارض • وليس أصيلا فيها •• ومثل من يمنع النظر في هاذه الكتب لهاذا السبب مثل « من يمنع العطشان شرب الماء البارد لأن قوما شرقو به فماتو ••• فان الموت من الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري » •

هاذا ما جاء حرفيا في مكان آخر من فصل المقال• وهو قول توضيحي دافع فيه العقل عن العقل ، غافرا له زلته ، مبقيا له قيمته • كما دافع عن الدين دفاع من يربأ بالدين من أن يظل دين العاطفة والسطحية ، والهوى ، بعيدا عن العقل والبرهان : دفاع وجده ابن رشد واجبا عليه كمسلم عقلاني ، يطلب منه الدين نفسه ذالك ، ويحث عليه بآيات كثيرة لا تحصى (تذكر آيتان على الأقل) •

ب ـ ما رأي ابن رشد في التاويل • وما الاسباب الداعية اليه ؟

وضع ابن رشد ـ كمادته في البحث ـ تعريفا

للتأويل فقال : « التأويل هو اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية ، الى الدلالة المجازية » ·

والدلالة المجازية لا يدركها كل الناس لأن فطرهم مختلفة في التصديق · وهي لا تنجلي الا لأهل البرهان ·

لذالك انقسم الشرع الى ظاهر وباطن : فالظاهر هو الامثال المضروبة لتلك المعاني للذين لا سبيل لهم الى البرهان ·

والباطن هو تلك المعاني المخصصة لذوي النظر · وبما ان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل (اعتبرو يا أولي الألباب) · فان التأويل يصبح لزاما على كل مسلم صاحب برهان ومنطق · والاعتبار يلزمه بالفحص عن أنواع القياس ، أي يتعلم المنطق · واستعمال القياس معمول به في الشرع وليس بدعة ·

واذا كان في الشرع ما يخالف نتائج البرهان فيقتضي تأويله حتى ولو أخطأ العالم (عن غير قصد) فهو معذور · كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ في تشخيص المرض · وله أجر واحد بدل

أجرين حسب الحديث المأثور : اذا اجتهد العالم برأيه وأصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر واحد ·

ومن الطبيعي أن يدعو ابن رشد الى التأويل وذالك لأسباب منها :

١ ــ انه فيلسوف العقل لا النقل وهو في الوقت نفسه مسلم وفقيه وقاض · فكيف يرضى له ولأمثاله من المفكرين ــ أن يأخذ ظاهر الشرع دون باطنه · ألا يتساوى بذالك مع الجهلة والسطحيين ؟

٢ ــ انه يريد أن ينزه الدين الاسلامي عن أن يكون دين ظاهر فقط ، لا تأويل فيه لمعان باطنة وحقائق بعيدة هي سر قيمته وسموه عن الابتذال وعن أن يكون دين تشبيه وتجسيد وحكايات وأمثال وأساطير ··

٣ ــ انه فيلسوف توفيقي له فصل المقال والرأي الحاسم في الموضوع · فكيف لا يؤول ؟ والتأويل طريقه الوحيد لاظهار حقائق الدين التي بها يرتفع الدين الى مستوى الفلسفة

والعقل والبرهان كيف يثبت ان الشريعة هي أخت الفلسفة الرضيعة وانهما المتحابتان بالجوهر والغريزة • « الشريعة حق والفلسفة حق والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له » • ثم ان التأويل سبيله للرد على بعض المتكلمين من أشاعرة وغزاليين ومشبهة •

كيف لا يؤول والشريعة نفسها تدعو الى ذالك بل توجبه • فهي حين توجب النظر والتأمل معنى هاذا انها توجب التأويل • اذ كيف يمكن أن ندرك ابعاد رموز الآيات القرآنية دون أن نؤول هاذه الآيات ونكشف الغطاء الخارجي عنها ؟

ج ـ في أي المواضيع يجوز التأويل • وكيف ينقسم الناس اصنافا بالقياس اليه ؟

يقول ابن رشد أن التأويل جائز بل واجب في الأمور التي أجمع عليها المسلمون • واذا كانت هناك آيات أو قضايا تم فيها الاجماع فيجوز خرق هاذا الاجماع اذا كان للعقل والبرهان موقف آخر منها • « فان قال قائل ان في الشرع أشياء قد أجمع

المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفو فيها • فهل يجـوز أن يؤدي البرهان الى تأويل ما أجمعو على ظاهره ، أو ظاهر ما أجمعو على تأويله ؟ قلنا : اما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح ، وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح • ولذالك قال أبو المعالي وأبو حامد ، وغيرهما من أئمة النظر : انه لا يقطـع بكفر من خرق الاجماع في التأويل في أمثال هاذه الأشياء ••• أما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانو يرون للشرع ظاهرا وباطنا ، وانه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس أهل للعلم به ، ولا يقدر على فهمه • مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال : حدثو الناس بمـا يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله • فكيف يمكن أن يتصور اجماع منقول الينا عن مسألة من المسائل النظرية ؟! الخ •• » •

يفهم من هاذا النص ان التأويل جائز في كـل آية لها ظاهر وباطن ، وفي كل مسألة نظرية حتى ولو كان فيها اجماع • وبما ان الاجماع صعب في عصر من العصور : أي أن يجمع كل فقهاء المسلمين على قضية نظرية ما ، فيجوز اذن تأويلها والنظر

فيها دون الوقوع في كفر أو بدعة كما فعل الغزالي حين اتهم المؤولين والفلاسفة بالكفر .. ويقـول ابن رشد في موضع آخر من كتابه فصل المقال : « فان الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز : أحدها انه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها .

والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى أن تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها ـ ان كانت مما فيه تأويل ـ الا أهل البرهان . والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق . وهاذا ليس يوجد لا في مذاهـب الاشعريـة ، ولا في مذهـب المعتزلة ، أعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ، ولا تتضمن التنبيه على الحق ، ولا هي حق ، ولهاذا كثرت البدع » . وكما انه ليس لكل آية أن تؤول كذالك فليس لكل باطن الا يؤول .

أما لمن التأويل ؟ فيجيب ابن رشد بأن الوحي وقد تضمن ظاهرا وباطنا فمعنى ذالك ان الناس حياله لا يطيقون جميعهم تعليما واحدا . ان التعليم كالغذاء ، والشيء الواحد قد يكون سما في حـق نوع من الناس ، وغذاء في حق نوع آخر . فمن

جمل الآراء كلها ملائمة لكل نوع كان بمنزلة من جمل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس • وقد قال الرسول : « انا معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ، ونخاطبهم على قدر عقولهم ، وتوجيه التعليم الى الناس بطريقة واحدة مخالف للمحسوس والمعقول ــ كما جاء في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد •

ذالك ان الناس ــ كما يقول ــ متفاوتون في متفاوتون في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ، كتصديق صاحب البرهان • ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية ، كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية (فصل المقال ص ٧) •

فاذا روعيت هاذه الطرق الثلاث في نشر الحقيقة عم التصديق بها كل انسان • ولذالك قال تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن » الآية •

فكأن الله قد أشار الى هاذه الطرق الثلاث في مسألة التصديق : بهاذه الكلمات : الحكمة ــ الموعظة

الحسنة ـ الجدل ، في مقابل : البرهان ـ الجدل ـ الخطابة ·

والتأويل لاصحاب الحكمة أي الفلاسفة والفقهاء المناطقة ويمنع على العامة بل يحرم · ولا يبقى لهاذه العامة سوى الظاهر حفظا لايمانها ·

د ـ ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة ؟

قضية التوفيق قضية مزمنة في تاريخ الأديان المنزلة جميعها · عالجها الفلاسفة المسلمون ـ كما عالجها قبلهم فلاسفة كثيرون ذالك لأن في هاذه الأديان قضايا ومعتقدات لا تقرها الفلسفة ، ولا سيما الاسلام ، كقضية خلق العالم وحدوثه وصفات الله ، وحشر الأجساد · فكان لا بد من أن ينبري لحل الاشكال فلاسفة مسلمون غيارى على الدين غيرتهم على الفلسفة كالفارابي وابن سينا وابن رشد · فحاولو جاهدين للتقريب بين الفلسفة والدين قدر الامكان ، ووفق ما سمحت به نظرياتهم الفلسفية · فالى أي مدى وفقو أو أخفقو ؟ هاذا مما لا مجال لذكره ـ هنا ـ ·

أما ابن رشد فقد وفق ــ في رأينا ــ توفيقا شبه تام في هاذه المسألة وتفــوق على سابقيه تفوقــا ملحوظا • وذالك للاسباب التالية :

أولا ــ لأنه تفرغ لموضّوع التوفيق تفرغا تاما فهو الى جانب انه بث آراءه التوفيقية خلل مصنفاته كلها تقريبا ، فقد أفرد لذالك كتابين أو رسالتين هما « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » • و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة » •

ثانيا ــ لأنه عمد الى الشريعة مباشرة واستنتج منها ما يوجب النظر والعقل والبرهان في الكون • ولم يطبق على الشريعة نظريات فلسفية خارجيــة ومعدة سلفا ••

ثالثا ــ لأنه وضع مبدأ جديدا أو نظرية جديدة هي نظرية الحقيقتين ، ليقول ان الفلسفة أو العقل قد لا يدرك بعض أمور الوحي ادراكا تفصيليا أو ماديا كما تدركه الشريعة ، وان هاذه قد لا تدرك من أمور الفلسفة بعض نظرياتهــا المعقدة ، لأن الشريعة لم تأت للفلاسفــة وحدهم • لاكنهمــا في

النهاية تلتقيان أي (الفلسفة والشريعة) لأنهما تعبران عن حقيقة واحدة بطرق مختلفة ٠وكلاهما جاء لقول الحق : والحق لا يضاد الحق ٠

رابما ـ لأن حماسه الشديد للدفاع عن الفلسفة، ورد اتهامات الغزالي ، ودفع التهم الباطلة عنه التي ضيقت عليه الخناق حتى نكب تلك النكبة المشؤومة أيام حكم الموحدين في الاندلس ، كل هاذا كان من عوامل نجاحه في تلك المرافعة والمدافعة الشهيرة التي حشد لها كل امكاناته العقلية وقدراته الجدلية فحق له أن ينجح ، وأن يكون له فصل المقال ٠٠

موضوع مخطط :

قال ابن رشد في مطلع كتاب فصل المقال :

« ان الغرض من هاذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي ٠ هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور أم مامور به ، اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب ٠ فنقول: ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع،

أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم » ٠

أ ـ اشرح هاذا النص ٠ وبين الغاية الاساسية منه ، في رأي ابن رشد ٠

ب ـ كيف رأى ابن رشد الصلة بين الشرع من جهة والمنطق وعلوم الفلسفة من جهة ثانية ؟

جـ ـ ما كان من موقفه من الظاهر والباطن في الشريعة ؟ وما التأويل في رأيه ؟ ومن هم الذين يحق لهم أن يتأولو ؟

أعطي شبيهه سنة ١٩٦١

أ ـ الشرح والغاية :

موقف الشرع من النظر العقلي لا يعدو واحدا من ثلاثة :

ـ اباحته (أي اطلاق الحرية فيه) ـ أو حظره (أي منعه) أو الأمر به ، وذالك على وجهين : الندب أو الحث (بمعنى أن يثاب الانسان اذا

فعل ، ولا يحاسب اذا أهمـل) والوجـوب أو الفرض (يثاب اذا فعل ويعاقب اذا أهمل) • واذا كانت الفلسفـة هي النظر في الموجـودات للاستدلال بها على الصانع الموجد ، فان صحـة المعرفة وسعتها بالموجودات يودي الى صحة المعرفة بالله موجدها •

ـ غاية ابن رشـد هي توضيح غرض الكتـاب ، وتحديد الطريقة الجديدة لمعالجة علاقـة الدين بالفلسفة ، وذالك بتقديم أدلة شرعية تثبت ان الشرع نفسه أمر وأوجب فهم أمور الدين بالعقل والمنطق (شواهد وآيات قرآنية) فصل المقال : ص ١٨ ـ ٢٨ •

ب ـ صلة الشرع بالمنطق والفلسفة :

ـ الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل (اعتبرو يا أولي الألباب ••) •

ـ الاعتبار يلزمنا بالفحص عن أنواع القياس أي بتعلم المنطق • وليس استعمال القياس بدعـة (الفقهاء والقياس) ص ٢٩ ـ ٣٠ •

ـ الأخذ عن الأقدمين ضروري وواجـب (ليس

لانسان واحد أن يبدع علمـا بكـامله على حد تعبير ابن رشد) ص ٣٢ ٠

ـ الخطأ في الأخذ عن الأقدمين لا يجوز أن يتخـذ ذريعة للمنع عن ذالك (العطشان والماء البارد) ص ٣٤ ٠

ـ لم تسلك الشريعـة مسلك المنطق وحـده لأن (طباع الناس متفاضلة في التصديق) (برهان ، جدل ، خطابة) ٠

ـ الشريعة حق والنظر البرهاني حق (والحـق لا يضاد الحق بل يوافقـه ويشهد له) ص ٣٥ سطر ٧ ٠

ج ـ الظاهر والباطن والتاويل :

ـ بسبب فطر الناس في التصديق « انقسم الشرع الى ظاهر وباطن » فالظاهر هو الامثال المضروبة لتلك المعاني (للذين لا سبيل لهم الى البرهان) والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى الا لأهل البرهان ٠ ص ٢٢ ـ ٣٦ ٠

ـ ما أدى اليه النظر البرهاني : اما أن يكون قد

ذكره الشرع ، واما أن يكون قد سكت عنه • وما ذكره الشرع وجاء في ظاهره مخالفا لنتائج البرهان يقتضي تأويله •

- والتأويل هو « اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية » •

- خرق الاجماع جائز ، الا اذا كان بطريق يقيني (الغزالي وامام الحرمين) ص ٣٧ •

- خطأ العالم معذور « كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ في تشخيص المرض » ص ٤٤ سطر ١٠ •

- الناس ثلاثة أصناف : خطابيون ، جدليون ، برهانيون • والبرهانيون وحدهم أهل التاويل اليقيني (الراسخون في العلم) •

- أخطأ المتكلمون الذين تأولو وهم من غير أهل البرهان • وأخطأ المتكلمون الذين صرحو بتأويلاتهم للعامة (الغزالي رام أن يكثر أهل العلم ولاكنه كثر بذالك أهل الفساد) •• ص ٤٨ سطر ١٤ •

- وهاكذا تبقى الحكمة صاحبة الشريعة « عند الذين يعرفون التاويل ويطبقونه تطبيقا

سليما » ص ٥٨ ٠

أسئلة حول ابن رشد في دورات رسمية :

١ ـ يقرر ابن رشد في مستهل « فصل المقال » ان الغرض من كتابه هو « الفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به : اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب » ٠

ـ هل حقق ابن رشد غرضه هاذا ، وكيف ؟

ـ ما كان موقفه من القضايا التي أثبتها البرهان ، وخالفها ظاهر الشرع ؟

ـ ما رأيه في التأويل والمؤولين ؟

أعطي ١٩٦١
انظر مخططه في صفحة ١٧٥ من هاذا الكتاب

٢ ـ جاء في « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » قول ابن رشد : « واذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في

القياس العقلي وأنواعه ، كما يجب النظر
في القياس الفقهي ، فبين ان كان لم يتقدم
أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي
وأنواعه،انه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص
عنه ، وأن يستعين في ذالك المتقدم بالمتأخر
حتى تكمل المعرفة به » •

- بين المعنى الذي قصده ابن رشد في كلامه هاذا ، موضحا :
- كيف قرر ان الشرع يوجب النظر في القياس العقلي وأنواعه •
- موقفه من المعارف التي سكت عنها الشرع ، وهي في طبيعتها مخالفة له •
- رأيه في التأويل للتوفيق بين الحكمة والشريعة •

أعطي ١٩٦٢

٣ ـ من المباحث الشائعة في تآليف فلاسفة العرب
محاولتهم الجمع بين الحكمة والشريعة ، اما
ليؤمنو لأنفسهم الجو المؤاتي للدرس والبحث،
واما لاقتناعهم بهاذا الجمع • ووردت في
مصنفاتهم منذ عهد الفارابي الى ابن طفيل
اشارات واضحة الى هاذه القضية ، وكلها

يثبت ان الفلسفة والدين يستقيان من منبع واحد .. الى أن جاء ابن رشد فأعاد النظر في هاذه القضية ، وجاء بأقوال ما وردت في مصنفات سابقة .

اشرح هاذا القول ، ثم توسع في :

ـ قول ابن رشد بأن الحكمة مأمور بها شرعا .

ـ موقف الفيلسوف من الاختلاف الظاهر بين الحكمة والشريعة .

ـ رأيه في فئات الناس بالنسبة الى تفهم تعاليم الدين .

ـ اعتقاده في الاسباب الداعية الى انتشار البدع .

أعطي ١٩٦٣

٤ ـ من أشهر الاحداث في تاريخ الفكر العربي ظهور كتابي « تهافت الفلاسفة » و « تهافت التهافت » بذل فيهما الغزالي وابن رشد اقصى جهدهما لتاييد فكرتهما وسندها بالحجج الخطابية حينا والبراهين المنطقية حينا .

اذكر بايجاز :

ـ موضوع هاذين المصنفين •
ـ القضايا الاساسية التي أثيرت فيهما •
ـ توسع في عرض مسألة واحدة من المسائل التي يتضمنها الكتابان ، مع تفصيل أدلة الغزالي في نفي رأي الفلاسفة ، وردود ابن رشد على كل من هاذه الأدلة •

أعطي ١٩٦٣

٥ ـ ما موقف ابن رشد من الغزالي في كتاب « تهافت التهافت » وهل تأثر أبو الوليد بخصمه عند وضع « فصل المقال » ؟ كيف ذالك ؟

أعطي ١٩٦٤

٦ ـ يقول ابن رشد في فصل المقال : « فقد تبين من هاذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ،اذ كان مغزاهم في كتبهم،ومقصدهم هو المقصد الذي حث الشرع عليه ، وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية ، والفضيلة الخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي

دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو
باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفـة •
وذالك غاية الجهل والبعد عن الله تعـالى ،
وليس يلزم من انه ان غوى غاو بالنظر فيها،
وزل زال اما من قبل نقص بفطرته • واما
من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل
اجتماع هاذه الاسباب فيه أو أكثر من واحد
منها ، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظـر
فيها • فان هاذا النحو من الضرر الداخل من
قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات » •
اشرح معاني هاذا النص ، وعين موضعه من
الكتاب ، ثم اذكر كيف بين ابن رشد ان النظر
في كتب القدامى واجب شرعا ، ووضح موقفه
من الظاهر والباطن ، والتأويل في الشرع •
أعطي ١٩٦٦

٧ ـ قال ابن رشد في فصل المقال : « الغرض من
هاذا القول أن نفحص ، على جهـة النظـر
الشرعي ،هل النظر في الفلسفة، وعلم المنطق
مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به :
امـا على جهـة الندب ، وامـا على جهـة
الوجوب ••• ثم قال : واذ تقرر أنه يجب

بالشرع النظر بالقياس العقلي وأنواعـه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فبـين انه ، ان كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، انه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وان يستعين ، في ذالك ، المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به » •

أ ـ اشرح هاذا النص وأوضح طريقة ابن رشد في تقريره ان الشرع يأمر بدرس الفلسفـة واستعمال القياس العقلي •

ب ـ ابرز رأيه في ضرورة التأويل ، وفي الداعي اليه ، وشروطه ، ومواطن وجوبه وامتناعه ، ومن وجب عليهم من فئات الناس ، ومن حظر عليهم موضحا تعليله كل ذالك •

جـ ـ أوجز تعليله المسائل الفكرية الثلاث من خلال رسالته « فصل المقال » (دون اللجـوء الى تهافت الفلاسفة) وأبد رأيك في قيمة ادعائه فيها حق القول الفصل •

أعطي ١٩٧٣

٨ ــ قال ابن رشد في مطلع كتاب فصل المقال :

« ان الغرض من هاذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة ، وعلوم المنطق مباح بالشرع أم مأمور بــه ، اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب • فنقول : ان كان فعل الفلسفة ليس شيئــا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعهــا ، وانه كلما كانــت المعرفة بصنعتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم » •

أ ــ اشرح هاذا النص ، وبين الغاية الاساسية منه في رأي ابن رشد •

ب ــ كيف رأى ابن رشد الصلة بين الشرع مــن جهة ، والمنطق وعلوم الفلسفــة من جهــة ثانية ؟

جـ ــ ما كان موقفه من الظاهر والباطن في الشريعة؟

وما التاويل في رأيه ، ومن هم الذين يحق لهم أن يتأولو ؟

أعطي ١٩٧٤

انظر مخطط في صفحة ١٦٧ من هاذا الكتاب

اقتراح ·· برسم الجيل الجديد ··

أشرنا في الصفحة الأولى من مقدمة هاذا الكتاب الى أننا سنتبع في الكتابة العربية القاعدة التالية :

أولا ــ ما لا يلفظ لا يكتب مثل : حذفو ــ لم يحذفو ــ لن يحذفو وهاكذا ·

ثانيا ــ وما يلفظ يكتب بحروفه الأصيلة لا البديلة : كهاذا مثلا وليس (هذا) ، لاكن وليس (لكن) الخ ··

نفعل ذالك ، على الأقل ، لرفع التناقض غــير المبرر في الكتابة القديمة · فلماذا كتبو ــ قديما ــ (هاته وهاتان) مع الألف الطويلة ، وهذه وهذان ، وذلك ، بدونها ؟ ثم استماضو عنها بمدة سموها خنجرية !!

لقد آن للحرف العربي آن يتطور ويتحرر مما يشوه كمال لفظه وجمــال صورته • وهناك مــن حولنا أمم غيرت حرفها تغييرا جذريا ليتفــق مــع متطلبات العلم والذوق الحديثين ، وليسهــل على المطابع المتطورةرسمه أو سكبهأو حفره أو صفه••

واني لآمل من الجيل العربي الجديد آن يعتمد هاذه الطريقة في كتاباته •• لا لأهميتها •• فهي بحد ذاتها ليست شيئا يذكر •• بل لأنها خطوة أولى على طريق تطوير الحرف العربي تطويرا جذريا•• ولما فيها من روح التحدي ، ورغبة في كسر التقليد الذي طالما أسام الى العقل العربي فيمجالات أخرى••

ملاحظة هامة :

وقد تبين لنا ان هاذا الشكل القديم في الكتابة العربية لم يكن معمولا به الا في المشرق العربي • أما في المغرب العربي قديما (وربما حديثا) فقد طالعنا المحقق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي بحقيقة كنا نجهلها حين نوه في الصفحة ١٨ مــن الرسالة المخطوطة لابن خلدون في التصوف بعنوان : « شفاء السائل لتهذيب المسائل » والتي قــام هو

بتحقيقها ودراستها ٠٠ بما يلي :

« يتصف مخطوطنا بما تتصف به المخطوطات المغربية من كتابة الكلمات التي تتميز عن كتابتها في الشرق عادة ٠ فان التاء المربوطة يعوض عنها بتاء طويلة : مراعات ، نجات ، مدارات الخ ٠٠

وان المغرب يضع كرسي ياء حيث الشرق يضع ألفا : سئل (سال) يسئل (يسال) ٠ كما ان الألف الممدودة (أو الخنجرية) في (لكن) تصبح ألفا طويلة : لاكن ، هاذا ، هاكذا الخ ٠٠ وبدل الألف المقصورة يضعون ألفا طويلة : رءا ــ يتراءا ــ مستشفا الخ (١) ٠٠

(١) اعتمد هاذه الطريقة قبلنا زميلنا وعديلنا الدكتور احمد اللواساني في كتابه : نظرات جديدة في تاريخ الادب الصادر في بيروت سنة ١٩٧١ ــ الجامعة اللبنانية ٠

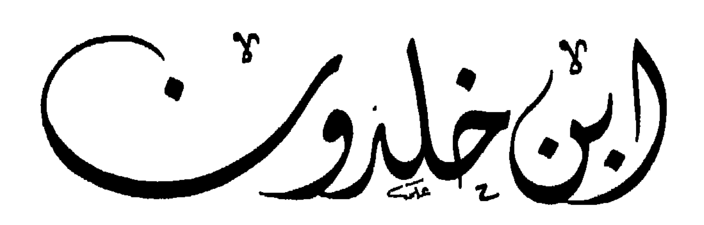
فهـرس الكتـاب



ابن خلدون



في سبيل
موسوعة
فلسفية
٦



تأليف
الأستاذ خليل شرف الدين

منشورات
دار ومكتبة الهلال

١٩٩٥



دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر

بئر العبد - شارع مكرزل - بناية برج الشاحية - ملك دار ومكتبة الهلال

تلفون: ٨٣٦٩٨١/ ٨٢٠٦٧٧ - فاكس: ٦٠٣٢٨٦ ١ (٩٦١) - ص.ب: ٥٠٠٣/١٥ - بيروت لبنان

٦٠١٠٢٠/ ٦٠١٠٠٢/ ٨٢٣٤٢٦-٧-٨ مقسم ٢١٦

المقدمـة

ابن خلدون وعلم الاجتماع
ـ ريادة وابداع ـ

آمامنا ـ اليوم ـ سيل لا ينقطع من مؤلفـات الكبار في علم الاجتماع الحديث معقودة اللـواء لماركس ودير كايم وفيبر وريمون آرون ، وقبلهم مونتسكيو وروسو وتوكوميل وأوغيست كونـت وبارتو وستراوس وجورج ميد وبرسون ورايت ميلز وسواهم آكثر من أن يحصو .

جميـع هـؤلاء عاشـو (١) في عصر النهضة

---

(١) رأينا ان نجاري زميلنا الدكتور احمد لواسالي في اعتماد كتابة عربية ميسرة ، فبدأنا هنا بحذف الالف الزائدة من الفعل الماضي المبني للجمع المذكر ، ومن مضارعه المجزوم او المنصوب مثـل عاشو لم يعيشو لن يعيشو لعدم لزوم هذه الالف ولان جماليـة الكتابة العربية تبقى بألف خير (انظر تفصيل ذلك في اخـر الكتاب) المؤلف .

الأوروبية والأميركية والبلشفيـة • أي في زمـن الايديولوجيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية حيث مناهج البحث متوفرة والاتجاه العلمي واضح ومعمول به ، والقوانين والنظريات منبثقة عـن صراع فكري حر ملتزم تارة ، ليبرالي تارة أخرى، وحيث وسائل الاعلام وتبادل المعلومات من أبـرز معالم الحضارة الراهنة : يأخذ المتأخر عن المتقدم ما شاء له الأخذ ثم يزيد عليه •

وهكذا يجد العلمـاء أنفسهم وكأنهم يباشرون عملية خلق واحدة ، واذا بنظريات أحدهم المثالية تدحضها براغماتية الآخر وتجريبيته • ثـم يتلاقى الجميع في السير الدؤوب نحو الغاية الواحـدة : اغناء هذا العلم أو ذاك ، واثراء هذا الفن أو ذاك من أدب واجتماع وسياسة واقتصاد وعلم نفس الى آخر السلسلة الذهبية من العلوم الانسانية •

• هناك اذن مناهج علمية تقضي بتدميج الممارسة النظرية مع الممارسة التجريبيـة في سبيل تقـدم المعرفة ودفع سيرورة البحث عن الحقيقة الى الامام•

وفوق كل هذا : هناك انسان العصر المؤمن بأنه سيد نفسه وسيد قدره ، وان كل ما ومن حولـه

يسهم في اغناء معرفته وثقافته • وانه لذلك حر غير ملتزم الا بعلمه وفكره ومعتقده •

أما ابن خلدون : المتقدم على كل هؤلاء زمنا وفكرا وتجربة ، فأين هو منهم ، أين حاله من حالهم ، وعصره من عصرهم ؟!

منذ ستمائة عام وتزيد عاش انسان مغربي بربري مسلم ، لم يبق له من أمبراطورية حلمه سوى ضباب داكن ، ومن اسلامه سوى ثوب مخلق أشبه ما يكون بمرقعة الصوفي التائه ، ومن واقع دولته الكبرى سوى دويلات ممزقة مجزأة أقرب الى القبائل المتوحشة منها الى أي شيء آخر من أشياء الانسان المتحضر ، لولا بقايا رموز لحضارة ، بناها في يوم من الايام انسان صحراوي المنبت محمدي المنطلق ، وأراد ألا تغيب عنها الشمس فكان له ما أراد •• ثم كان لها ما لم يرد •• وها هو مجدها في المشرق تغيب عنه هذه الشمس وتسرع بالأفول عن مجدها الثاني في الأندلس • ويشهد ابن خلدون أفول المجدين ويلف نفسه ظلامهما ويعتمل في ذاته أسى مرير لخلو الساحة العربية من البطل المنقذ وعجزه عن تفسير ذلك الا بأنه سنة الله في خلقه

وأنه قدر الأمة وقانونها الطبيعي الذي يسيرها في دروب النشوء والارتقاء ثم التلاشي والفناء ·

انه قانون التطور الذي لا يزال الى اليوم معترفا به من قبل أولئك الأعلام الذين ذكرناهم قبل قليل· وهم يشددون عليه سواء كانو علمـاء اجتماع أو اقتصاد أو تحليل نفسي أو ديموغرافي · كما أصبح مسلما به في العلوم الفيزيائية والبيولوجية ، ولكنه لم يصل بعد الى هذه المرتبة بالنسبة الى العالـم الاجتماعي المحدد والمحكوم مـن قبل قوى غيبيـة لا تتغير · لكـن ابن خلـدون حـوله الى حتميـة عمياء قاهرة تشل معها قدرة الانسان Fatalitó ـ لذلك اعتبر تصور ابن خلدون لمثل هذا العالم تقليديا وباهتا لا سيما في البلاد التي ازدهرت فيها الرأسمالية اليوم · فالرأسمالية كما هو معلـوم تفرز أيديولوجيتها الذاتية ، وعلى وجه التحديد تصورها الخاص للمجتمع · « فالمجتمع في نظرها عبارة عن جمع لأفراد أحرار لا يعانون أية ضغوط بنيوية يتصرفون تحت تأثير دوافعهم الداخليـة · هذا التصور يشكل الأساس الضمني لعلم الاجتماع، وعلم النفس ـ الاجتماعي ، ولعلم الاقتصـاد في

أميركا الشمالية (١) ٠

هذا التصور الفردي البراغماتيكي يواجهه تصور آخر للظواهر الاجتماعية الذي يعتبر « الحاجة » لا « الدافع الشخصي الداخلي » هو الأصح لأنه الاكثر الحاحا ٠ هذه الحاجة هي نتاج طبيعي للعلاقات الضرورية البنوية للمحددات المستقلة عن « ارادة البشر » : (مثلا حالات الازمات والحروب) ٠

لقد دافع جميع المؤسسين الكبار للعلوم الاجتماعية وعلى رأسهم ديركيم عن هذا التصور أمثال أدام سميث وحتى ماركس في الاقتصاد يرى هذا الرأي عند بحثه في رأس المال ٠

وبعد فقد سقنا هذه المقارنة الخاطفة لنشير الى أي مدى كان فكر ابن خلدون متغلغلا عبر الاجيال ومن خلال أحدث مفاهيم علم الاجتماع الحديث ٠

وسواء كان هذا التغلغل المؤثر على سبيل القصد من محللي المقدمة المترجمة الى اللغات الأوروبية أم على سبيل الاتفاق فهو دليل ساطع

---

(١) للتوسع انظر مجلة الفكر العربي م٦ ص ١٥ ـ ت ١٩٧٨ ـ لبنان٠

على صفة « المعاصرة » في فكر ابن خلدون الذي سبق زمنه فعلا بما امتاز به من قوة كشف ،ومقدرة على الاختراق والتخطي • ان تجربة ابن خلدون السياسية : اضطلاعه بالمناصب العليا ، وضلوعه بالمؤامرات ضد هذا السلطان أو ذاك ، ومراهناته على الملوك والأمراء ، وانخراطه في صفوف بعض القبائل ، تجربة فاشلة ولكنها غنية بالمعاناة : فاشلة حين لم يستطع تحقيــق حلمــه في توحيد شمالي افريقيا في صيغة دولة مستمرة ثابتة • وغنية حين أنتجت « كتاب العبر » ولا سيما « المقدمة » حيث تعتبر آراؤه فيها عن الدولة والعصبية محاولة جد عميقة لفهم ظاهرة « التجزئة » وتفسير هذا العجز التاريخي عن نشوء دولة ممركزة موحدة وطويلة العمر •

لقد امتد فكر ابن خلدون من المغرب العربي المسلم الى المشرق فرأى ــ بعد التجربة ــ ان نموذج الدولة الأموية الارستقراطيــة التجارية العربيــة المرتكزة على عصبيات قبليــة داخليــة (قيسية ويمنية) نموذج تحققت فيه غلبة القوى التي قامت في عمليات الفتوح الأولى ، وهو ما سماه ابن خلدون العصبية الأولى أو العصبية الاقوى عندما تشكلت

وتعاظمت واجتازت حدودها الضيقة •ولكن التوسع بحد ذاته وانخراط قوى أخرى فيه من عربية وغير عربية ، وتعاظم شبكة العلاقات التجارية في مكة والمدينة ودمشق أفرز فئات اجتماعية من واقع ازدهار الحرف في هذه المدن وسواها ، وتوظيف جزء من ثروات الفئات المدينية في استثمار الاقطاعات وشراء اليد العاملة لها (العبيد والزنج) الخ •• كما أدخل السلطة كمحور صراع بين فئات اجتماعية متعددة القوميات مختلفة الاهداف والأطماع مما أدى من جهة الى الترف وضعف العصبية الأولى ، وبالتالي ، الى قيام الصيغة العباسية الأولى : صيغة تحالفية مشكلة من مجموعة عصبيات قومية ــ اجتماعية ــ سياسية عربية فارسية ثم عربية تركية • وهذا ما لاحظه ابن خلدون واستنتج أن هناك حتمية تفرض نشوء الدول وقانونا طبيعيا يسير بالدولة ــ أي دولة ــ الى مصيرها المحتوم تماما كالانسان (ولادة ــ طفولة ــ شباب ــ كهولة ــ موت) ولا عودة بعد ذلك ولا قيامة ••

من هنا كان ايمانه بوحدة قانون التكوين الطبيعي والاجتماعي •

وبما ان المجتمع هو عبارة عن مستغِل ومستغَل

وجود الظلم والعدوان في طبيعة الانسان فقد استنتج هذه الحقيقة : ان التفاوت وعدم التكافؤ هو نسيج العلاقات سواء في الطبيعة أم المجتمع ٠ ولما كان لا سبيل الى السيطرة على هذا التفاوت وعدم التكافؤ الا بغلبة عنصر وسيادته تحقيقا لنشوء وتجسد العناصر في الطبيعة أو لنشوء وتجسد الكائن الانساني في المجتمع برزت عنده فكرة ـ توهمها حقيقة ـ وهي أن الانسان معطل الارادة محدود الحرية أمام ذلك التفاوت وهذا النشوء ، لا يملك معهما القدرة على تغيير مسارهما أو تأخير هذا المسار على الأقل ٠

فنشوء المجتمعات كنشوء الكائن العضوي ، كنشوء الأمم عملية لا تخضع لمشيئة الانسان ، بل لتلك الحتمية التي سماها ابن خلدون تارة « بالاكراه عليها » وتارة « بضرورة » وجود الوازع حين يتكلم عن الملك وقيام الدولة ٠ اذ « ما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك الى الهرج المؤذن بهلاك البشر » ٠ وتارة ثالثة يسميها السببية والقانون الطبيعي الذي يكون به النشوء والارتقاء وبقاء الأصلح في كل شيء ٠ وابن خلدون بهذا يسبق داروين صاحب كتاب أصل الانواع ونظرية بقاء

الأصلح بثلاثة قرون •• بالرغم مما يشوب قوانينه ومبادئه هذه من خلل واضطراب •

انها عملية التوازن والاختلال في المجتمع الخلدوني : توازن اكراهي ، واختلال متصل • وبتعبير آخر : تسيطر العصبية الاقوى بالغلبة والقهر فينشأ التعاون والتوازن ، ولكن الى حين • اذ سرعان ما تتحرك من الداخل والخارج قوى اللاتوازن أو الاختلال من جديد فتتغير السلطة وتبدل السيادة بسيادة عصبية أخرى ، من أجل اقامة توازن جديد • وهكذا دواليك في دورية ثابتة لا تنقطع : ومعنى هذا أن هناك ثباتا وتحولا في آن ، وفي كل شيء : الكائنات ككل غير متغيرة ذوات وجواهر ، لكن العناصر الداخلة في تكوينها تقل أو تزيد ، تصلح أو تفسد • غير ان هذا التغير يحدث في اطار الكل الثابت • الحالات اذن ـ تتغير وليس الذوات • والفساد أحد هذه الحالات ليس طارئا بل هو شيء دائم ويجري على سياق مطرد وثابت •

هذا القانون الطبيعي الدوري يطبقه ابن خلدون بحذافيره على المجتمع وقيام الدول • فهو عندما يقول : « ان نهاية الحسب في العقب الواحد

اربعة أبناء » · يحدد · والتحديد نظرية وقاعدة · والقاعدة هنا : ان التغير أمر ثابت · أو هو تغير مستمر على شكل واحد ووفق قانون كوني لا يتغير ·

وابن خلدون يصر على الايمان بهذا القانون وتلك الحتمية مما ترك مجالا لمنتقديه · فقالو انه ضيق الأفق ، ولا يؤمن بالتقدم والتطور وامكانية تغير الصورة العامة للتاريخ الاجتماعي وقدرة الانسان التي يعطلها هو ، مع أنها في نظرهم خلاقة ولا حدود لها في عملية الاصلاح الجذري التي بامكانها ادخاله على هيكلية الدولة والمجتمع ومؤسساتهما ·

لكن من الانصاف لهذا المفكر أن نقول انه رغم اصراره ـ على مبدأ الضرورة نراه يتراجع أحيانا كثيرة عن هذا الاصرار ، كيلا يبدو ايمانه قدريا ومحكوما بقوى غيبية · نرى ذلك حين يحدثنا في فصوله الخاصة بالدولة العامة عن أن تحديد هذه الدولة ومداها مكانا وزمانا انما يتحقق « وفق عصائبها كثرة وقلة » · ومعنى هذا انه ليست هناك أدوار أو أجيال أربعة للدولة ليس غير ·· وهو يضرب لنا الامثال على ذلك من وقائع تاريخ

الأمم والشعوب فيقول أن هناك دولا امتدت أعمارها آلاف السنين كملك القبط واليونان والرومان • ثم ملك الاسلام وحضارة اليمن منذ عهد العمالقة والتبابعة ودول النبط والفرس وغيرها (١) ، فالدورية النابعة من مفهوم الضرورة الشاملة عند ابن خلدون ليست دورية قدرية مطلقة بل هي دورية موضوعية تخضع لتأثير الزمان والمكان وخصوصية تاريخ أمة من الأمم أو شعب من الشعوب • فهو حين انطلق من خصوصية الشمال الافريقي المغربي واحتك بالواقع المرير المؤلم لدويلاته وعايشه وعانى منه استنتج بما يشبه الايمان الأعمى تلك الدورية القدرية التي تحتم البدايات والنهايات وتضرب الأمم والممالك بأقدارها المحتومة ونهاياتها المؤكدة •

أما حين امتد فكره الى البعيد وتحرر من كابوس الواقع المغربي الرهيب •• وجد أن الأمم والدول وان حكمت بقانون الضرورة وبمبدأ تلك الدورية الا أنها قادرة على الحياة من جديد والازدهار بعد الانهيار • وهي على الاقل قادرة على التخفيف من

---

(١) انظر المقدمة ص ٣١٠ •

وطأة ذلك القانون وبالتالي تأخير موتها ولو الى حين ..

نوعية التفكير عند ابن خلدون :

يبدو لنا من كل هذا الجهد الذي بذله ابن خلدون في التقصي والسبر والمراقبة لسير التاريخ الاجتماعي وتكون الاحداث والعناصر ـ في الطبيعة كما في المجتمع ـ انه صاحب فكر عقلاني نفاذ وتفكير معرفي خارق اعتبر بحق ظاهرة انسانية قل مثيلها في عصر انحطاطي عربي (القرن الرابع عشر ميلادي) قل فيه المبدعون والفلاسفة بل انعدمو انعداما كليا بعد نكبة ابن رشد .

من معالم هذا الفكر :

أولا : يتبع ابن خلدون دائماً المنهج العقلاني بخلفية دينية غير مغلقة .

ثانيا : يتخذ من السببية الطبيعية مذهبا يحدد به معالم التاريخ الاجتماعي الذي يدرس فيه الظاهرة الاجتماعية على أساس مبدأ الضرورة وقانون التطور الطبيعي .

يبدو ابن خلدون على الدوام معايشا للواقع متشبثا به محللا له ، مستنتجا من جزئياته القوانين كاشفا عن العلل • وهو ليس مجرد فكر يرى واقعا معينا فيصفه • ولكنه فكر يعبر عن موقف اجتماعي أمام هذا الواقع ومن خلاله • ذلك لأنه فكر تجريبي Empirique معاين • يبدأ بالخاص الملموس الى العام المطلق ليؤكد ما يذهب اليه في فهم الظاهرة الاجتماعية •

ومع ان فكر ابن خلدون كان ايمانيا وتصوفيا، وتدينه كان واضحا باعتباره فقيها بارزا من فقهاء المذهب المالكي (تولى تدريسه في مصر قرابة ربع قرن) • الا أنه حين كتب المقدمة ، وفسر التاريخ الاجتماعي كان معرفيا Epistémologique وتجريبيا في آن معا : أي مستقلا تماما عن نزعاته الدينية والعرفانية تلك ، وان لم يكن متحررا منها أو متنكرا لها •

ومعنى ذلك أنه كان ذا فكر ثنائي قادر على اقامة ذلك التوازن شبه التام بين العقلانية والدين •

كما نلاحظ في هذا الفكر صفة اللااطلاق أو اللامطلق : فالحقيقة عنده ليست مطلقة بل هي

نسبية • وقد طبق ذلك على الملك والسلطان والعصبية • صحيح ان لكل شيء ـ في رأيه ـ صفة خاصة به ، وذاتية تميزه عن غيره • ولكن قيمته الحقيقية اضافية أي نسبية ، بمعنى ان الذي حقق للملك ـ مثلا ـ قيمته أنه ذو سلطان وذو رعية « فالسلطان من له رعية ، والرعية من لها سلطان » • كما يقول • فقيمة السلطان ـ اذن ـ ليست بحد ذاته ، بل بالاضافة الى الرعية (١) • وهكذا العصبية : قيمتها ليست في كونها علاقة دم ونسب ، بل بشيء مهم آخر هو في غلبتها وقدرتها على الفعل والتأثير وتمكنها من الحلول بالقهر والقوة محل العصبيات المتلاشية والدول المنهارة •

وهناك جانب آخر جدير بالملاحظة في فكر ابن خلدون الغني الخصب وهو انه يعتبر « الكم » ذا شأن في تأثير الاشياء وعظمة الدول ، وليس «نوع» تلك الاشياء أو الدول •• أو كيفيتها •• يقول بخصوص العصبية : « انما تكون بكثرة العدد ووفوره » • أي بكمية الاقرباء والاعوان والحلفاء

---

(١) وان كانت قيمة الرعية بذاتيتها وخصوصيتها اكثر من السلطان، فقد تعيش الرعية بلا سلطان ـ كما يقول الافغاني ـ ولكن السلطان لا يعيش بلا رعية ولا يعتبر سلطانا على الاطلاق

ـ المؤلف ـ

لا نوعيتهم • والدولة الغنية القوية هي الدولة الواسعة الارجاء الكثيرة السكان ، في نظره ، حتى النمو الحضاري يكون «بكثرة الفعلة والسكان(١) » • على حد تعبيره • وهو حين يتحدث عن انتقال الرئاسة البدوية الى الملك الحضري نجده لا يصر على عامل العصبية في نمو الدول • بل يكاد يحصر دور العصبية في التكوين فقط • أما في النمو والتطور فيحل عاملا آخر غير العصبية هو العامل الاقتصادي •

فالدولة لا بد لها ــ بعد قيامها بالعصبية والشوكة ــ من أن تتغير بنيتها الاجتماعية ــ بعد الجيل الثاني ــ حيث ينقلب أفرادها من بدو الى حضر : أي من جماعة تكتفي بضروريات العيش لاعتيادها عليها ، أو لجهل منها لسبل الترف والانفاق ، الى جماعة متحضرة أصبحت تعرف هذه السبل بالاختلاط والمحاكاة والتطبيق • ولم تعد تكتفي بالعوائد القديمة بل أصبحت تمجها

---

(١) على ان ابن خلدون لا يلغي الكيف المعنوي الغاء بل يعتبره ثانويا او عاملا مساعدا •

وتزدريها (١) وغــدت الكماليـــات هي المطلوبــة والمرغوبة • يقول ابن خلدون « ثم اذا اتسعــت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم الى السكــون والدعــة وتعاونو في الزائــد على الضرورة (٢) ، واستكثرو مــن الاقــوات والملابس والتأنق فيهــا وتوسعــة البيوت واختطــاط المــدن والامصــار للتحضر » •

ثم يجعل ابن خلدون من هذا العامل الاقتصادي نفسه ، وهذا الترف والغنى ، سببا لانهيار الدولة واندثارها مثلما كان سببا لازدهارها •

فضعف العصبية اذن ليس وحده الكفيل بانهيار الدولة أو السلطــة بــل هي العوامل الداخليــة الحضارية المستجدة • وهي عوامــل اقتصاديــة وليست عرقية أو أخلاقية •

---

(١) كحركة ابي نؤاس التجديدية في الشعر والحياة والعادات التي يخطيء بعض النقاد حين يردون اسبابها الى « شعوبية » في النواسي وكره منه للاعراب وبالتالي العرب جميعا ، مع انها بكل بساطة حركة طبيعية ، وبالنظرة الخلدونية حركة لا بد منها حين يتم التطور في المجتمع ـ المؤلف •

(٢) وهذا ما يسمى اليوم بوفرة الانتاج او التراكم الاقتصادي ، ـ المؤلـف ـ •

وابن خلدون في فصوله الخاصة بابطاله مقدرة العقل على الاحاطة بالماورائيات والمجردات وانكاره صناعة النجوم وثمرة الكيمياء ، لا يبطل الفكر النظري للعقل ولا العلم بالنجوم ، والكيمياء • انه في الفلسفة يرفض الفكر التأملي الماورائي المجرد• وهو في علم الفلك يعدد لنا الاسباب التي تحول دون معرفتنا لحقيقة النجوم وتأثيراتها معرفة يقينية تامة • وفي الكيمياء لا نراه يرفض مفاعيل العناصر ولا امكانية تحويل المعادن السفلى الى ذهب • انما يرفض امكانية الاحاطة والسيطرة على الاسباب المتعددة وجمعها كلها ـ في زمن معين ـ ثم اجراء عملية التحويل •••

وكيفما دار الأمر فاننا بقليل من الغوص والتأمل والانصاف نجد لدى ابن خلدون فكرا معرفيا هو مزيج من التجريبية المادية (لا التجريبية الساذجة المباشرة) والعقلانية الواقعية (لا المثالية) التي تتوافق مع ثقافته الدينية وان لم تنصهر فيها • وهو فكر خلاق قادر على الكشف والتخطي واستنباط القوانين وتحديد المواقف رغم ما قيل ويقال فيها بأنها لا تصلح لكل زمان ومكان ولا تشكل أيديولوجية اجتماعية لها نصيب من الديمومة

والخلود • ان فكرا هذا هو نهجه ومنطلقه ومستواه فكر لا شك علمي معرفي وعقلاني تحليلي ، لا يزال الى الآن صفة المفكرين المبدعين ، والباحثين الموضوعيين •

حسبه انه كان فكرا رائدا خلاقا في عصر فقدت فيه الريادة والخلق •

وحسبنا نحن منه ذلك حجة للايمان من جديد بالفكر العربي القادر على الخلق والابداع مهما تراكمت عليه المعوقات وحطت من شأنه المرجفات •

وبعد فاني لأرجو أن أكون بهذه المقدمة العجلى وبهذا الكتيب المضغوط قد ساهمت ـ ولو بخطوة واحدة ـ على درب الموسوعة الفلسفية العربية المتيدة التي تبشر بها دار مكتبة الهلال •

المؤلف

ابـن خـلدون

٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ ، ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م

١ ـ مقدمة الكتاب •

٢ ـ عصره ـ حياته •

٣ ـ مقدمة ابن خلدون وأقسامها •

أ ـ التاريخ : مغالط المؤرخين ، وحاجة المؤرخ الى علم العمران •

ب ـ علم العمران :

ـ العمران البشري على الجملة ، نشأته •

ـ اثر الاقليم والتربة •

ـ العمران البدوي القبيلة والعصبية • صفات البداوة •

ـ العمران الحضري : نشأته : ضعف العصبية فيه •

ـ نشأة الدولة وعمرهـا وأطوارها (منازع الملك فيها) •

ـ وجوه المعاش عند الناس ، وتأثرها بالبيئات المختلفة •

٤ ـ موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة :

(حدود العقل وبطلان الفلسفة) •

٥ ـ ابن خلدون والتربية والتعليم •

٦ ـ ابن خلدون ومفهوم الحرب •

٧ ـ علم العمران وعلم الاجتماع الحديث •مقدار المعاصرة في نظرياته •

٨ ـ مواطن الضعف في نظرياته •

٩ ـ مكانة ابن خلدون وتاثيره •

١٠ ـ التصوف عند ابن خلدون •

١١ ـ نماذج منوعة •

١٢ ـ مكانة ابن خلدون وتاثيره •

١ ـ عصره :

عاش ابـن خلدون في القرن الثامن الهجري ، (الرابع عشر الميلادي) وكان هذا العصر عصر تحول وانتقال :

ـ تفكك وانحلال في العالم العربي •

ـ انبعاث ويقظة في العالم الغربي (أوروبا) •

ففي الأندلس : كان معظم بلاد الاندلس في هذا العصر قد خرج من حوزة العرب ، وأصبح تحت حكم الاسبان ، بما في ذلك أهم مراكز الحضارة الأندلسية : كطليطلة وقرطبة واشبيلية (١) •

وكانت جماعات كثيرة من سكانها العرب قـد جلت عنها الى المغرب ، ولم يبق تحت حكم العرب هناك سوى قطعة صغيرة في الجنوب الغربي مـن الاندلس •

---

(١) اندلس معربة من فاندالوس : او البلاد التي كانت تسكنهـا قبائل الفاندال • وقد حذف العرب حرف (V) لعدم وجوده فـي لغتهم ووضعو مكانه الفا فصارت : اندلس ـ المؤلف ـ •

وكان يحكم هذه البقية الباقية من الاندلس بنو الأحمر • الا أن أمراء هذه الأسرة نفسها كثيرا ما كانو يتنافسون على الحكم ويتخاصمون فيه الى حد الاقتتال •

وكثيرا ما كان الأمراء والحكام الذين يفشلون في ثوراتهم يلتجئون الى المغرب العربي ، وان كانو من الأندلسيين ، أو الى الأندلس ان كانو من المغرب •

وكانو اذا استجد خلاف بين سلطان المغرب وسلطان الاندلس ، أطلق كل واحد منهما زعماء الثورة الذين كانو قد التجأو الى بلاده بغية احداث الشغب والقلاقل في بلاد خصمه • ناهيك بالحروب المستمرة بينهم وبين أهل البلاد من نصارى الاسبان • وأما بلاد المغرب فكانت مجزأة الى ثلاث دول ، تحكمها ثلاث أسر (١) •

وكانت هذه الدول الثلاث في نزاع مستمر

---

(١) بنومرين في المغرب الاقصى (مراكش) ، وبنو زيان من بني عبد الواد : في المغرب الاوسط ، (الجزائر) ، وبنو حفصي من فروع دولة الموحدين (تونس) ، او افريقيا كما كان اسمها يومذاك •

بعضها مع بعض (١) • وقد كثرت فيهـا الفتن والاضطرابات وكثيرا ما كانت تنشب الحرب بين أبناء العمومة أو الخؤولة • أو حتى بين الأخوة والأشقاء ، وبين الآباء والابناء تكالبا على الملك ، فتتفسخ الدولة ، ويحاول حكام الأقاليم أن يستقلو بأقاليمهم (٢) •

ورب سائل يسأل : ألم يوجد من الفقهـاء أو الشعراء أو القادة من يرفع صوته مطالبا بالاصلاح وجمع كلمة المسلمين ؟ نقول بلى وجد ••• ولكن ••• من زاد الطين بلة والنار اشتعالا لتزلفـه وسخفه وحبه لذاته ومآربه الشخصية •

وابن خلدون دخل في صميم هذا الجو السياسي المحموم فعاشه وعانى منه مدة ربع قرن ، واتصل بأشخاصه اتصالا وثيقا • وأفاد منه ومنهم ومن أحداثه الشيء الكثـير • وفي عصر ابـن خلدون ظهرت على مسرح الاحداث حركتان قويتان :

---

(١) وهي الدول المسماة باسم سلاطينها عادة ، كقولنـا : الدولـة المرينيـة •

(٢) تماما كما حدث قبلهم في المشرق « ومن شابه ابه فما ظلم •• »•

ـ احداهما فتوحات تيمورلنك (١) ذلك الذي كأنما توجت به النكبات على العرب ۰

ـ وثانيتهما قيام دولة العثمانيين (٢) ۰

قام تيمورلنك بفتوحات كاسحة شملت جميـــع الاقطار الآسيوية مـــن الصين (٣) الى العراق الى الاناضول الى بلاد الشام ۰ وفي سنة ١٤٠١ رافق ابن خلدون الملك الناصر خليفة السلطان المملوكي برقدوق الى دمشق في حملته على تيمورلنك المخيف ۰ وقد وفد ابن خلدون على تيمورلنك فأكرم وفادته وسعى لديه الى الصلح وحقن الدماء ۰

---

(١) تيمورلنك او تيمور الاعرج (١٣٣٦) ولد فيما وراء النهر وكان احد اسلافه وزيرا لابن جنكيزخان ، الا ان اسرته ادعت انهـا منحدرة من جنكيز نفسه : دوخ ارض الرافدن في مدة سنتين ، وفي تكريت مسقط راس صلاح الدين انشأ هرما من جماجـــم ضحاياه ، انظر تاريخ العرب المطول ص ٨٢٥ حتي ،

(٢) تأسست الدولة العثمانية في الاناضول حوالي سنة ١٣٠٠ على انقاض المملكة السلجوقية وعلى حساب الامبراطورية البيزنطية، وقد كان احتلال محمد الثاني الفاتح (١٤٥١) للقسطنطينيـة سنة ١٤٥٣ ، تاريخ العرب المطول حتي ص ٨٣٥ قسم سادس ، وبقيام هذه الدولة انتهى تاريخ الخلافة العربية وقضي علـــى سلطة المماليك وانتقل مركز الاسلام غربا ،، وعصرئذ تم اكتشاف اميركـا ،

(٣) قال انه دخل موسكو واقام فيها سنة ـ تاريخ العرب حتي ٨٣٦ ،

حياتــه :

نستطيع أن نقسم حياة ابن خلدون الى أربع مراحل على وجه التقريب :

أ ــ مرحلة النشأة والتلمذة (١٩ سنــة) في مسقط رأســه تونس : حفظ قــرآن ، تجويــد بالقراءات السبع ، علوم العربية ٠

ب ــ مرحلة الوظائــف الديوانية والمناصــب السياسية (٢٥ سنة) ٠ قضاها متنقلا بين المغرب الادنى والاوسط والاقصى ، وبعض بلاد الاندلس ٠ واستغرقت كل وقته وجهده ٠

ج ــ مرحلة التفرغ للتأليف (٨ سنوات تقريبا) ٠ في هذه المرحلة حيث نضج فكره وتمت عدته ألف كتابه الشهير : « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر » ٠ ويطلق الآن على القسم الأول من هذا الكتاب اسم : « مقدمة ابن خلدون ، مجلد واحد من سبعة مجلدات » استغرق فيه ٥ أشهر فقط (طبعة بولاق مصر) ٠

د ـ مرحلة التدريس والقضاء (٢٤ سنة) قضاها كلها في مصر .

مولده واسمه :

هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي (نسبة الى قبائل حضرموت التي ادعى اتصال نسبه بها) (١) .

ولد في تونس العاصمة سنة ٧٣٢ هجرية (١٣٣٢ ميلادية) ، وكان أبوه من رجال العلم والأدب ، فعني بتربيته عناية فائقة ، وهيأ له الدرس على أقدر الاساتذة في تونس يومذاك ، حيث تلقى على أيديهم :

القرآن ومباديء النحو وكثيرا من كتب الأدب

---

(١) في كتابه « التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا » . وهو من الكتب الفريدة من نوعها في فن الاوتوبيو غرافيا ، أي ترجمة المؤلف لنفسه ، انظر كتاب ابن خلدون د. علي عبد الواحد وافي ص : ١١ اعلام العرب ٤ مصر . وكان لقبه ولي الدين اطلقه عليه السلطان الظاهر برقوق حين ولاه القضاء في مصر ، كما اطلقت عليه القاب وصفات كثيرة في حياته وبعد مماته مثل : الوزير والرئيس والحاجب والصدر الكبير والفقيه الجليل وعلامة الامة وامام الائمة وجمال الاسلام والمسلمين . ابن خلدون د. علي عبد الواحد وافي ـ اعلام العرب ٤ ـ مصر ص ١٤ .

ودواوين الشعر ، والفقه ، والحديث والعلـوم العقلية : (كالمنطق والفلسفة مقابـل العلـوم الشرعية) •

ولما بلغ السابعة عشرة تعرض لنكبة شديدة : انتشر الطاعون وأخذ يفتـك بالناس في تونس ، ففجع ابن خلدون بوالديـه وبكثير من أساتذتـه العلماء ، فأخذ يفكر في السفر ، وحين بلغ العشرين دعاه الوزير ليتولى الكتابة في ديوان السلطان فقبل ابن خلدون على كره منه رجاء أن يتاح له السفر خارج تونس •

وكان أمير قسطنطينية (في الجزائر) يطالب بالسلطنة ، ويزحف نحو تونس ، فخرج سلطـان تونس بجيشه لملاقاته ، ومعه ابن خلدون ، ولمـا التقى الجيشان انهزم جيش السلطان وفر ابـن خلدون ناجيا بنفسه متوجها نحو المغرب (مراكش) •

في فـاس :

تنقل ابـن خلدون مـدة بين البوادي وعاشر القبائل ، حتى التقى أخيرا بسلطان المغرب « أبو عنان » وبوزيره الحسن بن عمر • فاستدعـاه

السلطان الى فاس وكانت مقرا لسلطنته وألحقه بديوانه ·

الا أن ابن خلدون لم يستقر في عمله فدفع الى الاشتراك في خطة سرية تؤامرية ضد السلطان وهي : العمل على تسهيل سبيل الفرار لأحد الامراء الأسرى · وكشفت الخطة فامر السلطان بسجن ابن خلدون وأودع السجن (قرابة السنتين) الى أن توفي السلطان ، واستلم الحكم الوزير · الا أن الأمراء لم يعترفو بسلطنته وثاروا عليه · وكان أقواهم الأمير أبو سالم فرأى ابن خلدون أن ينضم اليه (بالرغم من فضل هذا الوزير على ابن خلدون ، اذ كان قد أخرجه من السجن) · وقد قدر الأمير أبو سالم هذه الخدمة من ابن خلدون فاتخذه كاتبا مكافأة له (١) · لم تطل سلطة أبي سالم أكثر من سنتين فثار عليه وزيره وقتله · استأذن ابن خلدون في الرحيل فأذن له الأمير الجديد فمضى الى الاندلس (٢) ·

---

(١) كما ولاه « خطة المظالم » اي القضاء ·

(٢) ويقال ان ابن خلدون انتفض على مولاه ابي سالم وساعد وزيرا سابقا يدعى عمر بن عبد الله الفودودي على قتل السلطان ، وتسلم الامور بفاس سنة ١٣٦١ ـ الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ٣٤٦ لجيب مخول ـ مكتبة الطوان ـ بيروت ١٩٧٠ ·

في الأندلس :

وكان سبب اختياره الاندلس ما كان يربطه بسلطان غرناطة أبي عبد الله المخلوع ثالث ملوك بني الاحمر ، وبوزيره لسان الدين بن الخطيب من صداقة ومودة (١) • ولذلك لقي منهما كل ترحيب واكرام • بدليل ان أبا عبد الله هذا انتدب ابن خلدون سفيرا لعقد الصلح بين بطرا ابن ادفونش (الفونس المعروف ببطرس القاسي) وبين ملوك العدوة (المغرب) فنجح في سفارته ، فأقطعه ابن الأحمر قرية البيرة بمرج غرناطة • الا أن الوشاة بدأو يسعون بينه وبين صديقه الوزير ابن الخطيب ، فلم يطمئن الى سكوت صديقه وتغاضيه ولمح بين عينيه هدوء العاصفة فقرر الرحيل •

استأذن ابن خلدون وغادر الاندلس بعد اقامة دامت ثلاث سنوات • ومضى بحرا الى بجاية في المغرب ، وكان أميرها أبو عبد الله الحفصي صديقا قديما له • فاستقبله هذا استقبال الفاتحين • ثم

---

(١) ذلك لان ابن خلدون كان قد احاطهما بعنايته يوم كانا لاجئين في فاس (١٣٥٩) وساعدهما على العودة الى الحكم - المصدر نفسه •

قلده الحجابة (أي الوزارة) • ولكن الحال لم يدم طويلا وسرعان ما قتل أبو عبد الله من قبل ابن عمه أبي العباس صاحب قسطنطينية ، فنجا ابن خلدون بنفسه وفر قاصدا بسكره (١) ، حيث طلب اليه سلطان تلمسان أن يدجن أو يخضع له قبائل « رياح » العربية ليحارب بهم بجاية فقام بالمهمة خير قيام •

وهناك بين القبائل تعرف الى أحوال البدو ، ونزعاتهم ونمط حياتهم مما جعله يضع نواة كتابه « العبر » الشهير ، بعد أن « تمرس بالآفاق » كما يقول المتنبي ، وبعد معايشة واستقراء طويلين كرس لهما أكثر أيام عمره السياسي (٢) •

وكالعادة هاجم السلطان عبد العزيز (سلطان فاس) مدينة تلمسان ، فحاول ابن خلدون العودة الى الاندلس • لكن رجال عبد العزيز أدركوه وقبضو عليه (٣) •

---

(١) في المغرب الاوسط •

(٢) مكث ببسكرة وعاش مع القبائل اكثر من ست سنوات •

(٣) تخلص ابن خلدون من هذه الورطة بترك ابي حمو ومشايعة عبد العزيز فدعا الناس الى طاعته واستمال اليه قبائل رياح • وفي سنة ١٣٧٢ توفي عبد العزيز وقام مكانه سلطانان في فاس • =

والجدير بالملاحظة أن ابن خلدون قد غير من طريقة عمله السياسي عندما كان في بسكرة : فبعد أن كان يستعمل دهاءه السياسي ومكره لا يراعي معهما سوى مصلحته الشخصية ولا يعتمد الا عليهما، راح الآن ــ وقد اتسع نفوذه في القبائل ــ يضيف اليهما عنصرا ثالثا هو تأليب هذه القبائل ضد هذا السلطان أو ذاك طمعا بالشهرة ونيل المكانة العالية والرتب الرفيعة التي لم يعد « طغيان الشباب » فيه يرضى بأقل من الوزارة أو السفارة .

وكان في المغرب أربع عواصم سياسية هي : فاس وتلمسان وقسطنطينة وتونس . وكانت العداوة مستحكمة بين هذه العواصم . فاستطاع ابن خلدون أن يلعب دورا سياسيا هاما بينها بما له من طاقة على التآمر ونفوذ كبير في القبائل .

بداية النهاية :

اضطر ابن خلدون ــ أخيرا ــ للعودة الى فاس.

= فانطلق ابن خلدون ـ كعادته في التقلب وانتهاز الفرص الى تلك المدينة وحاول خطب ود الاثنين معا ، لكنه ما لبث ان اغضب احدهما فقبض عليه ولم يطلق سراحه الا بعد تدخل السلطان الاخر ، ثم ذهب الى الاندلس ، الفلسفة العربية موضوعات موسعة نجيب مغول ١٩٧٠ بيروت .

وكانت حياته السياسية قد بدأت تنهار والفتن والاضطرابات في أوج تفاقمها في المغرب تفاقمــا جعل ابن خلدون يرحل الى الاندلس • الا أن حكام المغرب لم يرتاحو الى سفره خشية أن يسعى بتعكير الصداقة بينهم وبين سلطان الاندلس ، فطلبو الى السلطان أن يعيد ابن خلدون الى المغرب •• وعاد ابن خلدون الى تلمسان وقد قرر اعتزال الحيــاة السياسية • وحين طلــب اليــه السلطــان « أن يستألف » بعض القبائل لخدمته تظاهر ابن خلدون بالقبول وخرج من تلمسان لا يلوي على شيء قاصدا الجزائر •

في قلعة سلامه :

كانت هذه القلعة مشيدة على مرتفع عــال ، ومنعزلة عن المدن انعزالا تاما • وكان ابن خلدون تواقا الى الدرس والعلم والتأليف منذ زمن • فأتيح له ذلك في تلك القلعة حيث أقام أربعة أعوام ألف خلالها في التاريخ كتاب العبر • الا أن مثل هــذا العمل الضخم اضطره الى مراجع ومصادر لم تكن موجودة في القلعة، فمضى الى تونس للحصول عليها•

وقدم لهذا المؤلف بحثا عاما في شئون الاجتماع

الانساني وقوانينه • وهو البحث الذي اشتهر فيما بعد باسم : « مقدمة ابن خلدون » وهو في الحقيقة يشتمل على خطبة الكتاب (سبع صفحات) وبعده مباشرة تمهيد صغير أسماه ابن خلدون : « المقدمة في فضل علم التاريخ » (٣٠ صفحة) • أما الكتاب الأول من مؤلفه فيشتمل على ستة أبواب كبيرة في شؤون العمران (٦٥٠ صفحة) • كان ابن خلدون في الخامسة والاربعين حين اشتغل بتأليف كتابه حيث نضجت معارفه واتسعت دائرة اطلاعه وأفاد أيما فائدة من تجاربه المرة والحلوة ومشاهداته في شؤون الاجتماع الانساني ، لا سيما وقد أمضى خمسة وعشرين عاما خائضا عباب السياسة ومطباتها الكثيرة ، يدرس ويتأمل ويكشف ويختزن الآراء والنظريات •

في تونس :

عاد الى تونس بعد ست وعشرين سنة من مغادرته اياها • فاشتغل بالتدريس والتأليف في التاريخ • فأنهى كتابه وقدم نسخة منه الى سلطانها يومذاك « أبي العباس » يسترضيه بها بعد أن كان ابن خلدون فيما مضى قد تنكر لهذا السلطان وتآمر

ضده لحساب أبي حمو سلطان تلمسان • فتقبلها السلطان بقبول حسن وآسبغ عليه من نعمه ما جعل ابن خلدون ينطق بعظيم فضل هذا السلطـان في كتابه « التعريف » حيث يقول : « ••• وآويت الى ظل ظليل من عناية السلطان وحرمته ، وبعثت عن الأهل والولد وجمعت شملهم في مرعى تلك النعمة ، وألقيت عصا التسيار ••• (١) » •

ثم أراد ـ وقد بلغ الخمسين ـ أن يؤدي فريضة الحج فمضى على ظهر سفينة الى الاسكندرية (٢) •

في مصر :

كانت شهرة ابن خلدون قد سبقته الى مصر وغير مصر من الاقطار الاسلامية غربا وشرقا (كما يقول هو في التعريف) • فلما حل في القاهرة أقبل طلاب

---

(١) انظر كتاب : عبد الرحمن بن خلدون ـ اعلام العرب ٤ ـ د• علي عبد الواحد وافي ص : ٨٥ وزارة الثقافة والارشاد القومي ١٩٦٢، مصر • (ج•ع•م) •

(٢) الواقع ان طلبه للحج كان حيلة للتخلص من سلطان تونس الذي اراد ان يصطحب ابن خلدون في حروبه وان يزجه من جـديد في مستنقع السياسة الذي مله فلم يجد ابن خلدون سوى ذريعـة الحج للخروج من تونس ومن احراج السلطان له •• المؤلف •

العلم عليه اقبـالا شديـدا ، وجلس للتدريس في الجامع الازهر ٠

طابت لابن خلدون الاقامة في أرض الكنانـة فعزم على الاستقرار فيها ٠ فكان لا بد من الطلب الى سلطان تـونس بالسماح لعائلتـه بالالتحـاق بسيدها ٠ سافرت العائلة ولكن ما عتمت السفينة أن غرقت بهم في عرض البحر فغرق أولاده وزوجته ٠ كان من الطبيعي أن يزعزع كيان ابن خلدون من وقع هذه الكارثة فعزم على الحج (عله ينسى أو يأسى بجوار ربه) ، فسافر الى مكة ، ثم الى القدس، ثم الى دمشق مع السلطان ابن الملك الظاهر ٠

وسبب ذلك : انه بعد أن استولى تيمورلنك على حلب ، وأوقع فيها ما أوقع من النهب واستباحـة الحرم ، وصل خبر ذلك الى مصر ٠ فقام السلطان ابن الملك الظاهر للدفاع عن الشام ، واستصحب معه ابن خلدون ٠ ووصل الى دمشق قبل وصول تيمورلنك ٠ الا أن السلطان اضطر للرجوع الى مصر اذ بلغه نبأ فتنة تدبر فيها ، فحار أهل دمشق في أمرهم ٠ وقررت فئة منهم تسليم المدينـة الى تيمورلنك ، فتدلو من أسوار القلعة وابن خلدون

بينهم ، قصدو معسكر تيمولنك ، وفاوضه ابن خلدون نيابة عن الجميع بأمر الصلح ، واقتنع أهل المدينة بالتسليم ، فأعجب به تيمورلنك وعهد اليه أن يكتب له بعض التواريخ • ثم عاد الى مصر وتولى القضاء • وعزل عدة مرات بسبب الوشايات وكثرة الحساد ، الى أن توفي سنة ١٤٠٦ ودفن في القاهرة في التراقوتا وعمره ٧٤ سنة •

وهكذا نرى أن سيرة حياة ابن خلدون السياسية مشوبة بكل ما يؤخذ على الحياة السياسية في عصره: فهي صورة لهذا العصر ولما حيك فيه من مؤامرات ودسائس ، ولما تميز به الساسة والقادة من تهالك على النفع وتهافت في الاخلاق واستخفاف بالعهود والمواثيق •

وابن خلدون لم يتميز بغير هـذا : بموهبة اصلاحية مثلا أو حس ثوري كي يقف ضد التفسخ والفساد في مواجهة التيار •• بل انجرف فيه وغاص حتى الأذنين •• فانتهى ، كما ينتهي كل من يزاول مثل هذه الحياة ، بالفشل •

واذا كان لأحداث عصره من حسنة : فتلك

الخبرة العميقة التي اكتسبهـا من معايشته لهـا ولأصحابها فأصبح قادرا على التحليل والاستنتاج، بعد الاستقراء ، وبالتالي صياغة الآراء والنظريات العامة من الاحوال والاحداث الخاصة •

آراء ابن خلدون :

الكتاب الوحيد أو الهام الذي وصل الينا من مؤلفات ابن خلدون هو كتاب التاريخ الذي سماه بهذا الاسم الطويل المسجع : « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر (١) •• » • الا أن ابداع ابن خلدون يظهر في مقدمة هذا الكتاب والجزء الأول منه •• وتحتوي المقدمة على الفصول الآتية :

---

(١) هناك كتابان اخران ظهرا لابن خلدون هما : كتاب « التعريف » حيث يعرف ابن خلدون بنفسه وباسرته ويكتب سيرة حياته : اشرفت على طباعته لجنة التاليف والترجمة والنشر المصريـة سنة ١٩٥١ وحققه الاستاذ محمد تاويت الطنجي • ويعتبر هذا الكتاب ابرز كتب السير او الاوتوبيو غرافيا وكتـاب « شفـاء السائل لتهذيب المسائل » طبع المطبعة الكاثوليكية وتحقيق الاب اغناطيوس عبدو خليفة اليسوعي ـ بيروت • وهي رسالـة في التصوف ومفاهيمه وتعرفاتـه (١١٤ صفحة) اكثر منها كتابـا كما ان لابن خلدون رسائل وشروحـا اخـرى في الفلسفة والمنطق والفقه • ـ المؤلف ـ •

١ ـ فصل في العمران البشري على الجملة (١) : الأقاليم (٢) وتأثيرها في البشر خلقيا وخلقيا (جسمانيا) •

٢ ـ فصل في العمران البدوي والأمم الوحشية (القبائل وصفات البدو)، الفرق بين البداوة والحضارة •

٣ ـ فصل في العمران الحضري : نشأة الدولة ، ومنازع الملك فيها ، وعمرها (شروط السلطة وأسباب السيادة) •

٤ ـ فصل في البلدان والمدن والهياكل وبناء المساجد والبيوت •

٥ ـ فصل في وجوه المعاش : الكسب والرزق (٣) والصناعات ، وعلاقة ذلك بطبيعة العمران •

٦ ـ فصل في العلوم وأصنافها والتعليم وطرائقه •

---

(١) أي تكوين المجتمعات ونشوء الحضارة •

(٢) الأقاليم : التربة ـ المناخ •

(٣) الفرق بينهما : (في فصل وجوه المعاش) : الرزق كل ما يحصله المرء وينتفع به ، فيصح أن نقول : كل رزق كسب وليس كل كسب رزقا • انظر كتاب تاريخ العلوم عند العرب ص ٥٢ د• خليل الجر •

٧ ــ موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة ٠

وواضح أن مقدمة ابن خلدون تجمع علوما عديدة هي ، حسب مصطلحات اليوم :

أ ــ علم الاجتماع سوسيولوجي

ب ــ علم التربية (بيداغوجي)

جـ ــ علم الاقتصاد السياسي Economic Politique

د ــ علم الجغرافيا الانسانية Gégraphic Humaine

هـ ــ علم فلسفة التاريخ Filosophie de la Histoire

و ــ علم الحضارات Science desCivilisations

الى غير ذلك من المصطلحات العلمية التي وفق ابن خلدون الى استعمال شبيهات لها ولأول مرة ٠ ان هذه التسميات يطلق كل منها اليوم على علم خاص ضخم مستقل بنفسه ، له مذاهبه وفروعه والمتخصصون به ٠

وعلى هذا يكون ابن خلدون أول من أوحى بهذه العلوم الى مترجميه من علماء النهضة في أوروبا ، ولا سيما علم الاجتماع ، وما يسمونه

اليوم : الظاهرات الاجتماعية ٠
Phénomenes Sociologiques

وقد فطن اليه ابن خلدون وسماه : « واقعات العمران البشري » أو «أحوال الاجتماع الانساني» ٠

١ ــ في التاريخ :

يمتاز ابن خلدون بأنه أول مؤرخ حاول أن يضع أسس علم التاريخ الصحيح وقوانين تطور المجتمعات ٠ وقد أوضح طريقته وغايته من هذا العلم الجديد فقال: « أن ننظر في الاجتماع البشري، ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته ، وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضا لا يعتد به ، وما لا يمكن أن يعرض له ، واذا فعلنا ذلك ، كان ذلك قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، والصدق من الكذب بوجه برهاني (يقيني) لا مدخل للشك فيه (١) ٠

فموضوع ابن خلدون اذن يهدف الى أمرين ٠

أ ــ الكشف على القوانين التي تتحكم بتكون

(١) التاريخ : رواية الاحداث ٠ التاريخ : كتابتها ٠

المجتمعات ونشوئها وتطورها وانحلالها ، والعوامل الذاتية أو الخارجية الطارئة التي تؤثر في تلك المجتمعات .

ويبرز هنا عمق ابن خلدون باعتباره ان أحداث التاريخ ليست وليدة المصادفة أو قوى مجهولة أو انها فعل أشخاص يبرزون على سطحها ، بل انها أحداث تجري على قوانين ثابتة يمكن اكتشافها وادراكها .

ب ــ أصول النقد التاريخي : وهي أصول نقدية ينبغي اتباعها في تقييم الاحداث بحيث يستطيع المؤرخ بناء عليها أن يميز بين الحق والباطل ، والصدق والكذب ، في الاحداث والروايات فيصل الى تعيين لا شك فيه .

جـ ــ موضوع التاريخ : ويعرف ابن خلدون حقيقة التاريخ بأنها « خبر عن الاجتماع الانساني وما يعرض له من الاحوال مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول

---

(٢) اذ لا يمكن لمجتمع بدوي ان تعرض له حالات غير بدوية ويبقى ذاته . المؤلف .

ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع (١) » ٠

فموضوع التاريخ اذن ، في نظر ابن خلدون ، لا ينحصر بالاخبار عما حدث من الحروب والفتوحات والملوك والدول بل يشمل كذلك كل ما حدث من التحول في الحياة الاجتماعية من أمور اقتصادية وعلمية ٠٠ فالتاريخ ـ اذن ـ تاريخ المجتمعات والحضارات ٠

هذه النظرة الشاملة للتاريخ من النظرات الخاصة التي تسمى عادة باسم تاريخ الحضارات ٠ وهذا ما حدا ببعض الباحثين الى اعتبار ابن خلدون أول من حاول كتابة تاريخ الحضارة بمفهوم يكاد يكون عصريا (٢) » ٠

د ـ مهمة المؤرخ ومنهج البحث التاريخي :

يرى ابن خلدون أن كتابة التاريخ ليست مجرد

---

(١) ـ المقدمة ـ البيان ص ٣٧٠ ٠

(٢) اذا طالعنا نظريات دور كايم ونظمه الاجتماعية كنظام البنية الاجتماعية ، ونظام المورفو ـ لوجيه الاجتماعية او نظام التكتل الاجتماعي وغيرها ٠ وقابلنا بينها وبين نظريات ابن خلدون في مقدمته ادركنا مبلغ التشابه الكبير في فهم وتحليل الظواهر الاجتماعية المختلفة عند الرجلين ٠ ولعلمنا كم لابن خلدون من ريادة في هذا المجال ـ المؤلف ـ ٠

سرد للوقائع فحسب • بل هي استقصاء للأسباب والعلل أيضا ، ولذا كانت مهمة المؤرخ صعبة ودقيقة ، اذ أن عليه أن يمحص الاخبار قبل اثباتها، وأن يستقصي عللها وأسبابها • والمؤرخ الذي لا يقوم بهذا الامر لا يستحق ــ في نظر ابن خلدون ــ لقب مؤرخ ، « ولا يعتبر له مقال » •

ثم يعدد ابن خلدون المغالط التي يقع فيها أكثر المؤرخين في تفسير العمل التاريخي ، ومنها :

أ ــ التشيع للآراء والمذاهب : المؤرخ المعتدل والعادل يتلقى الخبر فيمحصه حتى يتبين صدقه أو كذبه • أما المتشيع لمذهب أو رأي فيقبل ما يوافق مذهبه من الاخبار لأول وهلة دون تمحيص أو غربلة ، فيقع في الخطأ (١) •

ب ــ الثقة بالناقلين والرواة : ان الراوي قد يكون كاذبا عن قصد ، أو مبالغا في ما يروي ، أو صادقا ولكنه مخطيء في فهمه للخبر الذي يرويه

---

(١) يقول ابن خلدون : ان النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر اعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يتبين صدقه عن كذبه (أما) اذا خامرها تشيع لرأي او نحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لاول وهلة ، وكان ذلك الميل غطاء على عين بصيرتها •• فتقع في قبول الكذب ونقله ••• الخ •• »•

وفي جميع هذه الحالات يكون كلامه مخالفا للواقع •

على المؤرخ ــ اذن ــ أن يراعي ناحيتين هامتين بهذا الخصوص :

ــ أن ينظر في ما اذا كان الخبر المروي معقولا أو غير معقول •

ــ أن يتثبت من أمانة الراوي وصدقه •

د ــ كما يأخذ ابن خلدون على المؤرخين اطمئنانهم الى الشائع والمشهور من الاخبار دون تمحيص : فكثيرا ما تكون الشهرة مزورة ، أو بعيدة عن أن تكون شهرة حقيقية ، لذا وجب عدم الاطمئنان المسبق لما يرويه مثل هذا الشهير • (لا بد من التمحيص والمناقشة العقلية) (١) •

د ــ ومن مغالطهم : الذهول عن المقاصد • (هنا الصدق في النقل لا يفيد) وتوهم الصدق ويتأتى ذلك من جهة الثقة بالرواة •

هـ ــ وكذلك الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع • يقول ابن خلدون : « فان بعض الدساسين

(١) اي تحدي الشهرة والشك المبدأي في روايات صاحبها

قد يلبسون الامر على الناس ، أو يصطنعون بعض الوقائع • فاذا لم يفطن المؤرخ الى ما يداخل أخبارهم من التلبيس والتصنع ، ولم يعرف كيف تنطبق الاحوال العامة على الوقائع الجزئية ، لم يستطع أن يجتنب الوقوع في الخطأ » •

و ـ ومنها : الجهل بطبائع الاحوال في العمران (١) •

ز ـ ومنها : قياس الماضي على الحاضر : « كالذي يسمع أخبار الايام الماضية ، ولا يتفطن لما وقع من تغير الاحوال وانقلابها ، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ، ويقيسها بما شهد ، مع أن الفرق بينهما قد يكون كبيرا ، فيكون ذلك سببا لوقوعه في مهواة الغلط » • صحيح ان الماضي والحاضر متشابهان « والماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء » • ولكن قياس الماضي على الحاضر قياسا مطلقا لا يخلو من الخطأ • « لأن أحوال العالم والأمم لا تقوم على وتيرة واحدة » على حد تعبير ابن خلدون •

---

(١) كما فعل المسعودي حين روى كيفية بناء الاسكندر للاسكندرية • وحين تحدث عن قوم موسى •

حـ ـ ومنها أخيرا : « ولوع النفس بالغرائب ، وسهولة التجاوز على اللسان : فالناس اذا تحدثو مثلا عن عساكر الدول ، أو أخذو في احصاء أموال الجبايات ، وخراج السلطان ، ونفقات المترفين وبضائع الاغنياء والموسرين توغلو في العدد ، وتجاوزو حدود العوائد ، وطاوعو وساوس الاغراب ، وما ذلك الا لميل النفس الى المبالغة في نقل الاخبار ، ولعدم تصورها معاني الألفاظ ومفاهيم الاعداد تصورا واضحا » ٠

قوانين البحث التاريخي :

أمام هذه المغالط والاخطاء بل الجهل الذي وقع فيه أكثر المؤرخين ٠ كان لا بد لابن خلدون من أن يضع للمؤرخين قوانين هي بمثابة قواعد للبحث التاريخي العلمي الرصين ٠ هذه القوانين التي اهتدى اليها مفكرنا تنحصر في أربعة :

أ ـ قانون السببية : أي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول (١) ٠ فليس

---

(١) هنا في موضوع التاريخ يختلف ابن خلدون والغزالي اختلافا واضحا بالنسبة الى مفهوم السببية الطبيعية ٠ اما حين تكلم عن الفلاسفة وعلماء الكلام في اخر كتاب « العبر » فينقلب غزاليا اشعريا في هذا الموضوع ـ المؤلف ٠

من حادث الا وله سبب ، وليس من حادث الا ويكون سببا لحادث يليه • فارتباط الاحداث ببعضها ارتباط حتمي وطبيعي (١) •

ب ـ قانون التشابه : أي قياس الماضي على الحاضر • وان الظروف المتشابهة تنتج وقائع متشابهة •

جـ ـ قانون التطور : أي « أن الأمم قد تتبدل بتبدل الازمان والاحوال • وان قانون التشابه ليس مطلقا » •

د ـ قانون الاستحالة والامكان : وهو قانون يوجب النظر في الوقائع والاخبار على ضوء العقل والطبع السليم : فما كان منها معقولا أدخلناه دائرة الامكان • وما كان غير معقول أدخلناه دائرة الاستحالة وقلنا ببطلانه •

وبهذا القانون الاخير رد ابن خلدون قول

---

(١) وهذا ما قال به مونتسكو من « ان القوانين التي تعبر عن العلاقات الضرورية التي تنجم عن طبائع الاشياء هي نفسها الاصول العامة التي تبين ارتباط الاسباب بمسبباتها ، اما الظواهر الاجتماعية فان احدا قبل ابن خلدون لم يفطن الى حتمية حدوثها وخضوعها لقوانين ثابتة مطردة كالقوانين التي تخضع لها ظواهر الطبيعة ـ المؤلف ـ •

المسعودي بأن عدد جند بني اسرائيل كان يوم خروجهم من مصر ٦٠٠ الف مقاتل • فقال ابن خلدون أنهم حسب هذا القانون لا يتجاوزون الـ ٣٦ الفا فقط ، مقاتلين وغير مقاتلين • وهناك قانون تزايد السكان الذي ظهر سنة ١٨٠٣ في انكلترا يرجح ان السكان يتزايدون كل خمس وعشرين سنة بنسبة متوالية هندسية : (١ ــ ٢ ــ ٤ ــ ٨ ــ ١٦ ــ ٣٢ الخ ••) هذا اذا لم يعق تزايدهم أي عائق خارجي (١) • وهكذا يأتي هذا القانون الانكليزي مؤيدا لرأي ابن خلدون اذ بمقتضاه يصل عدد بني اسرائيل رجالا ونساء وأطفالا (بعد ٢٢٠ سنة) الى نحو ٣٦ الفا (وعلى التحديد ٣٥٨٤٠ نسمة) على فرض أن تزايدهم لم يعقه ــ أثناء اقامتهم بمصر أي عائق خارجي ــ وهذا أيضا لم يحدث اذ المسلم به أنهم تعرضو في أواخر هذه الاقامة لعملية ابادة (٢) •

---

(١) كان عدد اليهود حين قدمو على يوسف في مصر سبعين الفا فقط (التوراة ــ اصحاح ٢ سفر الخروج) وكانت مدة مكوثهم هناك ــ حسب رواية المسعودي ــ ٢٢٠ سنة •

(٢) ذكر ذلك العهد القديم ، وابن خلدون نفسه والقرآن الكريم بأنهم : « كانوا يسامون سوء العذاب ، ويذبح ابناؤهم وتستحي نساؤهم » • كما هو منطوق الاية ــ المؤلف ــ •

فأين هذا مما ذكره المسعودي من أن أفـراد جيشهم وحده كان أكثر من ٦٠٠ ألف ؟! (١) ٠
كما يذكر المسعودي نفسه رواية عن الاسكنـدر لا يمكن أن يصدقها عقل ٠ وهي أنه لما أراد بناء الاسكندرية صدته عن ذلك كلاب البحر ٠ فاحتال بأن صنع لنفسه تابوتا من خشب جعل في باطنـه صندوق زجاج ثم غاص ، وهو في داخله ـ الى قعر البحر ـ حتى رسم صور تلك الدواب البحرية ، وعمل تماثيلها مـن أجساد معدنيـة ، ونصبهـا حذاء (٢) البنيان ففرت تلك الدواب حينما خرجت وعاينتها (رأت تماثيلهـا) ٠٠ وتم لـه بنـاء الاسكندرية ٠

يقول ابن خلدون معلقا بسخرية العالم : ان هذه الاحاديث الخرافية يصدقها أمثال المسعـودي فيروونها على أنها معقولة ومقبولة ، في حين أنه لو كان ملما بأبسط قواعد وظائف الاعضاء وطبيعة التنفس عند الانسان والحيوان (البري) لما نقل

---

(١) انظر كتاب : عبد الرحمن بن خلدون تأليف د٠ علي عبد الواحد وافي ص ١٦١ سلسلة اعلام العرب ٤ ٠
(٢) حذاء او حذاء : قبالة ٠

هذا الخبر المستحيل عن الاسكندر ٠

نفهم من هذا النقد أن ابن خلدون يريد من المؤرخ أن يكون عالما ملما بشتى العلوم : على الاقل تلك التي تتعلق بالتاريخ : موضوع بحثه واختصاصه ٠ فالزمه بمعرفة ما يلي :

١ ـ الالمام بقواعد السياسة وطبائع الموجودات ٠

٢ ـ اتقان العلم باختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ٠

٣ ـ الاحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو الخلاف (قانون التشابه) ٠

٤ ـ معرفة أصول تكوين الدول والملل ومباديء ظهورها وأسباب حدوثها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم ٠

بذلك يصبح المؤرخ عالما ـ لا ساردا للاخبار كيفما اتفق ـ ويصبح التاريخ علما له أصوله وقواعده وقوانينه ، علما خاليا من الهوى

والغرض (١) ٠

لكن ابن خلدون ـ كمؤرخ ـ لم يستطـع أن يرتفع الى المستوى الذي بلغه في علم الاجتماع ٠ كما لم يستطع أن يعمل بما وضعه في المقدمة ـ من نظريات ومن مفاهيم تاريخية وشرائط ألزم بهـا غيره من المؤرخين ولم يلتزم بها هو دائما ٠

وهكذا نجد ابـن خلدون يتفلسف في تنظـير التاريخ حتى اذا مارسه سقط الى مستوى الطبري وابن الأثير وسواهمـا ولم يتخلص الا من سيئـة واحدة هي الحوليات : أي كتابة التاريخ سنة بعد سنة ، حسب ترتيبها الزمني دونما اعتبار لوحدة

(١) غير ان ابن خلدون لم يوفق في جعل التاريخ علما خالصا لوجـه العلـم حيـث وقـع ـ احيانـا ـ اسير الهـوى والعاطفـة الدينية الآفتين اللتين نعاهما على المؤرخين ، فلم يحكم العقل في مسألة نكبة البرامكة قائلا : ان نكبة البرامكة لم تحـدث بسبب زواج جعفر البرمكي بالعباسة اخت الرشيد زواجا سريا٠٠ لان العباسة ـ كما يقول ـ أشرف من ان تدنس نسبها بنسب فارسي الاصل ٠٠ وبرهانه على ذلك ان العباسة ابنة خليفـة واخت خليفة وسليلة النبي ٠ وفي مسألة اخرى تراه يكـذب المؤرخين الذين اتهموا الرشيد بالسكر ٠ وبرهانه على ذلك ان الرشيد كان يصلي كل يوم مائة ركعة ٠٠٠ انظر : تاريخ العلوم عند العرب د٠ خليل الجر ص ٢٠٦ ـ مؤسسة الكتاب المدرسي ـ بيروت ١٩٧٤ ٠

الموضوع أو ارتباط الاحداث ٠

ومهما يكن من أمر فان ابن خلدون يبرز أول منظر للتاريخ في التاريخ العربي وفي القرن الثامن الهجري حيث لا نجد سواه في ميدان تاريخ الحضارات وربط الاحداث بعللها الظاهرة والخفية ٠

كما يبرز رائدا في « تحديده » لمفهوم التاريخ ، ووضع قوانينه التي تكاد تكون ثابتة ومعمولا بها حتى اليوم ٠ الامر الذي أثار اعجاب كثيرين من المستشرقين وعلماء التاريخ في العالم وعلى رأسهم غاستون بوتول الذي عقد حول مقدمة ابن خلدون دراسات نقدية تحليلية منصفة هي الأولى من نوعها في الغرب بعد أن ظل ابن خلدون دهرا طويلا منسيا في الشرق والغرب ، وحين درسه علماء الغرب تجنو عليه كثيرا لأنهم لم يفهموه حق فهمه (١) ٠ ويكفي أنه سبقهم بنحو خمسة قرون فكان أستاذهم جميعا ٠

---

(١) انظر كتاب : ابن خلدون ـ فلسفته الاجتماعية تأليف : غاستون بوتول ترجمة عادل زعيتر ٠

علــم العمــران (١)

١ ـ في الاجتماع : ضرورة الاجتماع :

وهو المبدأ الاول الذي استهل به ابن خلدون أبحاثه الاجتماعية ، فأكد حقيقة قديمة قال بهـا فلاسفة كثيرون قبله وهي : أن الاجتماع الانساني ضروري،ويستحيل على البشر أن يعيشوا منفردين. ويبرهن على هذا بأمرين :

---

(١) اثبت ابن خلدون ان التاريخ هو خبر عن الاجتماع الانساني . وان النظر في الاجتماع البشري يشكل علما جديدا هو علــــم العمران (او ما يقال له اليوم علم الاجتماع : سوسيولوجـي) وان هذا العلم الجديد هو واضعه لم يسبقه احد اليه . اما اللذان سمياه بالسوسيولوجيا وهما اوغســـت كونت وسان سيمـــون الفرنسيان وتعمقا فيه حتى بدا كانه من وضعهما ولا سيما هذا الاخير ، فيظلان ـ في نظرنا ـ مقتبسين عن المقدمة او متأثرين بها ويظل ابن خلدون هو السابق والرائد . المؤلف .

١ ـ أولهما : ان الانسان مضطر الى التعاون مع بني جنسه للحصول على الغذاء والكساء وسائر ضروريات الحياة •

٢ ـ وثانيهما : ان الانسان مضطر الى التعاون مع بني جنسه لدفع اعتداء الحيوانات عليه •

٢ ـ ضرورة الدولة : وهو المبدأ الثاني :

ويعني به ضرورة وجود وازع (١) في كل مجتمع لدفع عدوان الناس بعضهم على بعض ، وهذا الوازع هو الحاكم أو الملك (الدولة) فالبشر، في رأي ابن خلدون، من أخلاقهم الظلم والعدوان(٢) وابن خلدون يربط بين مبدأين يراهما متلازمين :

لا مجتمع بلا دولة ، ولا دولة بلا مجتمع •

ويبدو واضحا أن ابن خلدون يرد على علماء

---

(١) او رادع وهو الرئيس والملك •

(٢) جمهورية افلاطون تتقلب على نفسها ، المدينة الفاضلة ومضاداتها •• لماذا ؟ لان نفوس المسؤولين فيها من شيمها الظلم : والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعله لا يظلم (••• المتنبي) وهذا راي يعارضه روسو الفرنسي القائل بان الانسان يولد خيرا ولكن المجتمع يفسده ـ المؤلف ـ

الدين الذين يجعلون الوازع هو الشرع المفروض من عند الله ، فيقول : « ان الحياة البشرية ، قد تتم ، والمجتمع قد تنتظم أموره دون هذا الوازع الديني » • ويقدم دليلا على ذلك هو : ان الذين يؤمنون بالشرائع السماوية قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ، وهم أكثر أهل العالم ، ومع ذلك فقد كانت دول وآثار •

ولم يكن ابن خلدون مبتكرا لهذين المبدأين (أي ضرورة الاجتماع وضرورة الدولة) بل هو يشير الى أن الحكماء السابقين أدركوا ضرورة الاجتماع وعبروا عنه بقولهم : الانسان مدني بالطبع (يقصد أرسطو القائل : الانسان حيوان سياسي) ومخلوق مدني اجتماعي • كما عبرو عنه بتصورات طوباوية شيمة أفلاطون في كتابيه « الجمهورية » و « القوانين » والفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فقد عبر هذان الفيلسوفان عن تصوراتهما للمجتمع الانساني وعما يجب أن يكون عليه المجتمع في مختلف ظواهره الاجتماعية وتنوع هيكليته حتى يكون مجتمعا فاضلا في نظر كل منهما حسب ما يذهب اليه من آراء

فلسفية عن الفضيلة والرذيلة ومقومات الحكم الصالح ومختلف شؤون الاجتماع ·

وقريبا منهما فعل أرسطو أو أفضل منهما في كتابيه « الاخلاق والسياسة » ، لكن أحدا من هؤلاء المفكرين الثلاثة أو سواهم لم يلتفت الى « الظواهر الاجتماعية » بحد ذاتها وبأنها لا تسير حسب الاهواء والمصادفات ولا حسب ما يريده لها الأفراد · بل تسير في نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة كالقوانين التي يخضع لها أي كوكب في السماء · وكالليل والنهار في اختلافهما باختلاف الفصول · أي أنهم تصورو وحلمو ولم يدرسو ·

هذه الحقيقة لم يصل اليها تفكير أحد قبل ابن خلدون ، بل النقيض كان هو المسيطر · « وعلم الاجتماع » أو علم العمران البشري · ما هو ؟ ان لم يكن دراسة الظواهر الاجتماعية كأي ظواهر كونية أخرى ؟ وهذا ما فعله ابن خلدون على التحديد : « درس واستقرأ ثم كشف عن القوانين التي تخضع لها تلك الظواهر · فكان عالما ولم يكن حالما » · · ·

يقول ابن خلدون وقد شعر بروعة ما اكتشف وأهمية العلم الذي اهتدى اليه : « واعلم ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى اليه الغوص ... » الى أن يقول : « وكأنه علم مستنبط النشأة ، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة ... » ثم ينهي كلامه بتواضع العلماء قائلا : « ولعلهم كتبو في هذا الغرض واستوفوه . ولم يصل الينا .. الخ .. » .

مع احتفاظه بفضل الريادة . اذ يقول : « فللناظر المحقق اصلاحه ، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق » .

الكشف عن القوانين

التطور في الطبيعة والمجتمعات :

تتضمن مقدمة ابن خلدون بعض الآراء والملاحظات التي تنطبق على نظرية التطور . فابن خلدون يرى ـ كما رأى اخوان الصفاء من قبل ـ أن العالم مؤلف من أنواع ومخلوقات مرتبط بعضها ببعض ، ومتحول بعضها الى بعض . وان هذا

الترابط والتحول قائم في الطبيعة وفي المجتمعات :
« آخر أفق المعادن (الارض) متصل باول أفــق
النبات • وآخر أفــق النبات متصـــل باول أفــق
الحيوان ••• ومعنى الاتصال ان آخر أفق منهــا
مستعد لأن يصير أول أفق بعده (١) » •

ويقول في مكان آخر : « واتسع عالم الحيوان
وتعددت أنواعه • وانتهى في تدريج التكوين الى
الانسان صاحب الفكر والروية ، ترتفع اليه من
عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم
ينته الى الروية والفكر • وكان ذلك أول أفق من
الانسان (٢) » •

التطور في المجتمع :

ومبدأ التطور ليس وقفا على عالم الطبيعــة
فحسب ، بل انه قائم على الصعيد الاجتماعي •
اذ أن الأمم تتطور كذلك : « ان أحوال العالم والأمم
وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحــدة ،

(١) نظرية داروين في الانواع ليست بعيدة عن هذا القانون او هــذا
المفهوم ـ المؤلف ـ انظر كتاب : اصـل الانواع لداروين ترجمة
اسماعيل مظهـر ص ٥ ـ ١٣ •
(٢) المقدمة ص ٣٦٥ •

ومنهاج مستقر وانمـــا هو اختـــلاف على الايـــام والأزمنة وانتقال من حال الى حال » ·

لكن هذا التطور لا يكون عادة سريعا ملحوظا بل بطيئا لا يكاد يفطن له الا الأقلون من الناس · الا أنه قد يحدث ما يبدل أحوال الأمة بالجملة في عصر من العصور (١) » ·

ويلاحظ ابن خلدون ما يسمى « بالمتخلفات » وهي الآثار التي تبقى بعد زوال العهد الذي نشأت فيه ، فتكون رواسب لأحوال قديمـــة (٢) · تكثر الآثار الضخمـــة في الأمم العريقـــة في حضارتهـــا ومجتمعها الراقي · وتقل الى درجة الصفر في غير ذلك ·

ـ طبائع الأمم وسجاياها : يعزو ابن خلـــدون الفروق بين الأمم الى ثلاث علل أساسية : الطبيعة ـ العرق ـ العوامل الاجتماعية ·

١ ـ فأما تأثير الطبيعة في أخلاق البشر وأحوالهم

---

(١) في هذا القول عمق وبعد نظر ـ المؤلف ·

(٢) هذا صحيح اذ اننا من الاثار نستخلص العادات والتقاليد · وفي هذا ايضا دقة وعمق في الاستقراء المؤلف ـ ·

فيضرب ابن خلدون عليه الأمثلة المستمدة من الحرارة والبرودة أو الخصب والجدب • مثال ذلك:

أ ـ الحرارة والبرودة :

يرى ان الأقاليم يتميز بعضها عن بعض بدرجة الحرارة والبرودة • فاعتدال الحرارة والبرودة يساعد على وفرة العمران • أما افراط الحرارة أو البرودة فيؤدي الى قلة ذلك العمران •

كذلك أهل الأقاليم المتوسطة يمتازون بالاعتدال في خلقهم وخلقهم ، وكافة أحوالهم ، وهم أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا ، ومنهم النبوات •

أما الأقاليم المنحرفة ، فأهلها متأخرون في جميع أحوالهم : بناؤهم بالطين والقصب وملابسهم من أوراق الشجر ، أو الجلود ، وأخلاقهم قريبة من خلق الحيوان ، حتى في الديانة فانهم لا يعرفون نبوة ، ولا يدينون بشريعة •

ولكي لا يعترض عليه معترض بأن جزيرة العرب واقعة بين الأقاليم المنحرفة ، يستدرك بأن هذه الجزيرة ، وان تكن منحرفة الاقليم الا أنها

قد أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث ، فرطبت هواءها وصار فيها بعض الاعتدال (١) ٠

وكذلك تؤثر الأقاليم في الألوان : فشدة الحرارة تسود وجوه الناس ٠ وافراط البرودة يؤدي الى بياض اللون ، ويتبعه زرقة العيون وصهوبة الشعور (٢) ٠

واذا سكن جماعة من السودان في الأقاليم المعتدلة أو الباردة تبيض ألوان أعقابهم بالتدريج ٠ وبعكس ذلك اذا سكن جماعة من أهل الشمال في الجنوب تسود ألوان أعقابهم ٠

وابن خلدون يسخر من الذين يعتقدون أن الأقوام السود هم أبناء حام بن نوح ، وانهم اختصو بالسواد لأن نوحا دعى على ابنه حام ٠ ويعتبر ذلك من خرافات القصاص ٠

ثم يفصل القول في تأثير الاقليم في الاخلاق ،

---

(١) ويبدو ان ابن خلدون نسي جهات الجزيرة الشمالية (جهات الشام) المرتفعة ذات النسيم العليل والتي كانت تهب على الجزيرة العربية فتشارك في ترطيب مناخها ـ المؤلف ـ ٠

(٢) بياض تخالطه حمرة ٠

فيلاحظ أن السودان متصفون على العموم بالخفة والطيش ، وكثرة الطرب ، ومولعون بالرقص •

ويعلل ذلك بان طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه في جسم الاسود • ولما كانت الحرارة مفشية (١) للهواء والبخار • لذا فهي تؤدي الى تفشي الروح الحيوانية ، وتولد الفرح والسرور • كما يحدث من شرب الخمرة ، أو من الحمامات • ويضرب المثل على ذلك بأهل مصر كيف غلب الفرح عليهم والخفة (٢) » •

كثرة الخصب أو قلته :

ويرى ان خصائص الاقوام تختلف باختلاف خصب الاراضي التي يعيشون عليها ، ونوع الاغذية التي يتغذون بها ، ويضرب على ذلك مثل أهل القفار الفاقدين للحبوب والأدم (٣) يكونون بوجه عام أحسن حالا في جسومهم وأخلاقهم « فالوانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتم واحسن ،

---

(١) ناشرة •
(٢) طبعا هذا على الاطلاق لا على التخصيص •
(٣) ما يخلط بالخبز بدون لحم •

وأخلاقهم أبعد عن الانحراف ، والسبب في ذلك أن كثرة الأغذية ، وكثرة الاخلاط الفاسدة ينشأ عنها انكساف الألوان وقبح الاشكال ، من كثرة اللحم ، وتغطي الرطوبة على الاذهان وينتج من ذلك البلادة والغفلة ٠

٢ ـ العوامل الاجتماعية (في الفروق بين الأمم والشعوب) :

ويعزو ابن خلدون الفروق بين الأمم الىالعوامل الاجتماعية أيضا :

أ ـ فهو يرى أن خصال البأس والشجاعة والانقياد والطاعة ، وجميع المذمومات والمحمودات الخلقية ، حتى الذكاء والفطنة ، كلها تتأثر بالحياة الاجتماعية ٠ ويتأتى هذا التأثير من النحلة المعاشية (١) ٠

ب ـ ويرى كذلك ان تأثير وسائل العيش ياتي من ناحيتين :

أ ـ ناحية الألفة والاعتياد ٠

---

(١) أي وسائل العيش وظروفه ٠

ب ـ وناحية الممارسة والمران •

فأما الألفة « فالنفس اذا ألفت شيئا صار من جبلتها وخلقها (١) » •

وأما المران (٢) « فان الافعال لا بد من عود (٣) آثارها على النفس » •

بـدو وحضـر :

وابن خلدون يقسم البشر بالنسبة الى نـوع معاشهم وأسلوب حياتهم قسمين كبيرين : بـدوا وحضرا ، ويبحث في تأثير البداوة والحضـارة في أخلاق أصحابها فيقرر :

أ ـ ان أهل البدو أقرب الى الشجاعة من أهل الحضر ، فأهل الحضر يعيشون آمنين في دعة وراحة • تحميهم جنودهم وأسوارهم ، قد ألقوا السـلاح وتوالى ذلك منهم جيلا بعد جيل حتى أصبح لهم خلقا بمنزلة الطبيعة •

أما أهل البدو فمضطرون للمدافعة عن أنفسهم،

---

(١) طبيعتها •
(٢) العـادة •
(٣) مردود •

يحملون السلاح دائما ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ، ويتفردون في القفر ، واثقين بأنفسهم حتى أصبح لهم البأس والشجاعة خلقا وسجية • ويرى ابن خلدون ان هذه الشجاعة تنقص كلما تقدم الشعب من البداوة الى الحضارة •

ب ـ ان أهل البدو أقرب الى الخير (١) من أهل الحضر : فأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملذات والترف والعكوف على الشهوات قد تلوثت أنفسهم بكثير من الشر ، وبعدت عنهم طرق الخير ، حتى لقد ذهبت عنهم الحشمة • أما البدو فانهم لا يقبلون على الدنيا وملذاتها الا بالمقدار الضروري • وليس لهم من الترف ما ييسر لهم الانغماس في الملذات •

جـ ـ ان أهل الحضر أكثر ذكاء وفطنة من أهل البدو • وسبب ذلك ان الحضري قد أجاد الصنائع (٢) والآداب وعرف منها ما لم يعرفه

---

(١) هنا بمعنى الاخلاق الفاضلة •

(٢) لا يقصد ابن خلدون بالصنائع الحرف اليدوية وحدها بل العلوم التطبيقية ايضا : كالرياضيات والكيمياء والفيزياء وما اشبه •

البدوي • حتى ليظن الحضري أنه أرفع من البدوي في انسانيته وعقله ، وان البدوي قاصر بفطرته ، وليس الامر كذلك • ولكن امتياز الحضري هو في التعليم •

وجوه المعاش :

ثم بحث ابن خلدون في أنواع وجوه المعــاش فحصرها في :

الفلاحة ـ الصناعة ـ التجارة ـ الاصطياد •

الفلاحــة :

وقد وضع لهذه الوجوه ترتيبا زمنيــا حسب ظهورها الطبيعي فوجد أن الفلاحة متقدمة علــى سائر وجوه المعاش • ومرجع ذلك كونها فطرية وبسيطة لا تحتاج الى نظر أو علم • وكل بسيط يسبق المركب • والطبيعيّ الاصطناعيّ : « تنسب الفلاحة في الخليقة ، الى آدم أبي البشر وأنه معلمها والقائم عليها » ، فالفلاحة اذن من وجوه المعاش في المجتمعات البدوية البدائية على الغالب (١) •

---

(١) ويقسم ابن خلدون الفلاحة الى قسمين : تربية الحيوانات وزراعة النباتات ، كما يقسم الصناعة الى ثلاثة : الصنائع اليدوية =

الصناعــة :

وتأتي مباشرة بعد الفلاحة ، وسبب ذلك كونها مركبة وحصيلة علم ونظر • وبديهي أن يتأخر المركب عن البسيط ، والعلمي عن الفطري • ولذا فهي لا تظهر الا في الحضر « الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه » • ويقول أيضا : « ان الصنائع انما تستجاد اذا احتيج اليها وكثر طالبها • واذا ضعفت أحــوال المصر وأخــذ في الهرم بانتقاص عمرانه وقلة سكانه تناقص فيه الترف ••• فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف » ، فابــن خلدون يجعل عدد السكان متوقفا على الثروة • وهو يؤكد ان دولة واعية تساعد الصناعة وتعمل على ازدهارها يمكنها أن تزيد بذلك عدد رعاياها•

التجــارة :

وأخيرا تظهر التجارة ، التي هي أمر طبيعي من الكسب ، لكن وسائلها قائمة في أكثر الاحيان على تحيلات كما يقول : « للحصول على ما بين القيمتين

= كالحياكة والنجارة والحدادة والصنائع الفكرية كالشعر والتعليم والموسيقى ومنها ما يختص بالسياسة كالجندية وسواها •

في الشراء والبيع ، لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة » .

وللتجارة وجوه وأساليب منها : المبادلة : كأن نعطي صنفا من البضائع لقاء صنف :

العرض : كأن نحمل بضائعنا من بلد الى بلد لبيعها وربح الفرق بين سعر الشراء وسعر البيع .

الاحتكار : وذلك بخزن البضاعة على أمل ارتفاع أسعارها في الاسواق ، كل هذا يسمى تجارة في نظر ابن خلدون . وهي من اعمال أهل العمران (١) .

قيم الأشياء المنتجة (أو السلع) :

ان قيم الاشياء عند ابن خلدون تابعة للعمل المبذول في انتاجها (٢) يقول في المقدمة : « ان كثرة

---

(١) اي اهل الحضر ومعنى ذلك ان ابن خلدون يحصر التجارة فيهم ويبعدها عن اهل المدر او البدو . « فالتجارة ليست من شأنهم ولا هي من طبيعة حياتهم » (ابو سفيان ـ النبي قبل البعثة كانا تاجرين لانهما كانا في الحضر وليس في المدر) .

(٢) هذا الرأي قريب من راي الاشتراكية المعاصرة القائل بأن قيمة الشيء ترجع الى كمية العمل المبذول فيه .

الاعمال سبب للثروة ، وان الكسب هو قيمة الاعمال البشرية » • ويقول : « ان المكاسب انما هي قيم الاعمال » • ويقول : « اذا كان العمل في المصنوع أكثر فقيمته أكثر • والرزق والكسب انما هما قيم أعمال أهل العمران •• الخ •• » •

مصادر وجوه المعاش :

للمعاش بوجهيه : الرزق والكسب مصادر كثيرة أبرزها :

١ ـ القوة : بناء على قانون متعارف • وتسمى هذه الطريقة غرامة وجباية (١) •

٢ ـ الاستخراج : ويكون ذلك باستخراج ما ينتفع به من الحيوان (٢) •

٣ ـ الافتراس : أو صيد حيوان البر والبحر • ويسمى هذا النوع من المعاش اصطيادا •

٤ ـ الزرع : كبذر البذور ، أو تشجير النصوب (ويسميه فلحا أو فلاحة) •

---

(١) لعله يقصد قوة القانون •

(٢) كاللبن من الانعام والحرير من دودة القز والعسل من النحل • والانتفاع بلحوم بعض الحيوانات وعظامها •

٥ ـ العمل الانساني : كالكتابة والنجارة والخياطة والفروسية ومختلف الصنائع •

٦ ـ الامارة : ولكن ابن خلدون لا يعتبرها مصدرا من مصادر المعاش الطبيعي (١) •

المعاش وتاثيراته العقلية والسيكولوجية :

يقول ابن خلدون ان خلق التجارة بعيد عن المرونة • ويعلل ذلك بأن التاجر مدفوع في مزاولة البيع والشراء وجني الارباح الى المكايسة والمماحكة والتحذلق واللجاج • وهذه الصفات ترسخ في النفس وتجرح المروءة • وأما أثر الصناعة فيقول: ان الصناعة تكسب صاحبها عقلا ومهارة في الكتابة والحساب ، ويحصل لصاحبها حنكة وتجربة •

وعلى الاجمال فابن خلدون يرى ان الحضارة اذا وصلت الى غاية من الازدهار كان لها تاثير سيء في الأخلاق • وبيان ذلك :

ان الحضارة : تؤدي الى الترف • والترف يؤدي الى التأنق في الشهوات والظمأ اليها •

---

(١) ويسميها احيانا الخدمة ، وكذلك استيفاء الاموال من الدفائن والكنوز لا يعتبره ابن خلدون من المعاش الطبيعي • الدفائن : الاثار الدفينة في جوف الارض من نحاس وفضة وذهب وغير ذلك • المقدمة ص ٦٩٢ ط• بيروت دار الكتاب اللبناني •

ومن ناحيــة ثانيــة : اذا زاد الترف ازدادت الحياة تعقيدا ، وازدادت الحاجات ، وارتفعــت أسعارها : فأهل الحضارة تعظم نفقاتهم وتذهــب مكاسبهــم فــي النفقــات ، فيغلب عليهم الفقر • وتكسد الاسواق ، ويفسد حال المدينة ، وكذلــك يأتي فساد الاخلاق من أن الافراد يكونون مضطرين الى الكذب ، والتلون بألوان الشر لتحصيل معاشهم، فيكثر الفســق والتحيــل ، والمقــامرة والغش ، والسرقة ، والفجور ، والربا •

ان الحضارة تفيــد العقــل ولكنهــا تفســد الخلق (١) •

العصبية أو العرق (٢)

نظرية العصبية من أهم النظريات التي وضعها

---

(١) في مجتمع سائب هل تؤدي الحضارة الى ذلك ؟ ام هي ظاهرة طبيعية في كل حضارة ؟ يقول ا• شبنغلر في كتابه تدهــــور الحضارة الغربية ط• عربية بما يؤيد رأي ابن خلدون • المؤلف•

(٢) في الاصل : العصبية : ان يدعو الرجل الى نصرة عصبته والتألب معهم على من يناوئهم من جهة الاب لانهم يعصبونه ويعتصب بهم : اي يحيطون به ويشتد بهم وفي الحديث ايضا : « ليس منا من دعا الى عصبية، او قاتل عصبية» لسان العرب ج٢ ص ٧٩٢ •

ابن خلدون • وهي بمثابة المحور الذي يدور حوله معظم أبحاثه الاجتماعية • فهو يستعرض أشكالها وصورها ، ويتتبع الادوار التي تلعبها في حياة المجتمعات بوجه عام ، وفي حياة ، الدول بوجه خاص •

أ ــ مصدر العصبية : يرى ابن خلدون ان مصدر العصبية هو الطبيعة البشرية • فالعصبية نزعة طبيعية تؤدي الى الالتحام والاتحاد بين أفراد النسب الواحد ، وتحملهم على التعاضد والتناصر •

والعصبية تتولد من القرابة ، وتستند الى وحدة النسب •

وقدرة العصبية المتولدة من القرابة تختلف باختلاف درجة القرابة •

الا أن رابطة النسب لا تنحصر في القرابة وحدها لأن الفرد قد ينفصل عن نسبه الاصلي ويلتحق بنسب آخر بالحلف أو بالولاء أو بالرق فتتحول عصبيته الى قومه الجدد (١) •

---

(١) ان العصبية التي يشير الها ابن خلدون هنا هي العصبية القبلية كما عرفها العصر الجاهلي والحياة البدوية اجمالا ، وكما كانت في عصر ابن خلدون • المؤلف •

والنسب اذا أصبح مجهولا بين أصحابه وخرج عن الوضوح زال تأثيره ، وذهبت فائدته من النفس ، فلم تتولد منه عصبية ما ·

الا أن النسب يبقى محفوظا في الحياة البدوية، وتكون العصبية المتولدة منه قوية وحية ·واختلاط الانساب في الحياة البدوية قليل · لأن نمط الحياة البدوية يقوم على شيء من الاعتزال وتفرد القبائل والتوحش ·

مثل هذه الحياة البدوية تقتضي بطبيعتها وجود عصبية قوية لضرورة الدفاع عن النفس · أما اذا بعد النسب بعض الشيء فربما ذوى بعضها ويبقى منها شهوة · فتحمل على النصرة · ومن هذا الباب الولاء أو الحلف (١) ·

وأدنى أنواع العصبية : عصبية الرق والاصطناع · فلا فائدة يرجى منها في المناصرة الا اذا حدثت قبل حصول الملك · اذ تكون « عروقها أوشج وعقائدها أوضح ونسبها أصرح » · فكل

---

(١) انظر : تاريخ الفلسفة العربية د· خليل الجر وحنا فاخوري ص ٥١ بيروت ١٩٥٨ ·

غاية من غايات الاجتماع أو السياسة لا يتحقق الا بواسطتها لأنها :

ـ أساس النصرة في القتال: دفاعا أو هجوما (غزوا) .

ـ أساس الرئاسة : فالرئاسة لا تكون الا بالغلب ، والغلب انما يكون بالعصبية .

ـ أساس غلبة الرئيس : لأنه هو صاحب العصبيّة الكبرى ليتمكن من اخضاع العصبيات الصغرى التابعة . وهي طوعيــة بالنسبة الى العصبيــة الكبرى .

ب ـ العصبية في الحياة الحضرية : أما في الحياة الحضرية فالعصبية تفقد قوتها لأن أسبابها تضعف . وابن خلدون بالرغم من أنه يعزو الى العصبيــة أهمية كبرى ، لا يجعلها العامل الاساسي في الحياة السياسية ولا يجعلها مربوطة بوحدة الدم فقط ، فهو يصرح ان النسب وهمي أي معنوي ذهني . وهو يحصر عمل القرابة في نطاق العشرة والصحبــة : « فوحدة الدم تولــد العصبية من جــراء العشرة والمصاحبة » .

وابن خلدون يؤكد هذا المعنى في مواضع كثيرة

مثل : « الانسان ابـن عوائـده لا ابن طبيعتـه ومزاجه » «والانسان ابن عوائده لا ابن نسبه (١)» ٠

جـ ـ العصبية في الملك : وتلعب العصبية دورا هاما في تأسيس الملك ، وتكوين الدولة لأن « الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك ، والملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية » ٠

وان قوة العصبيـة تنزع بطبعهـا الى الحكـم والسيادة ٠ ثم ان القبيل (٢) الواحد اذا كانت فيه بيوتات متفرقة ، وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية كبرى تكون أقوى من العصبيات الاخـرى فتغلبها وتستتبعها ٠

ويمضي ابن خلدون في بحث خطوات العصبية فيقول :

ـ اذا قويت العصبية في قوم حاولو التغلب على قوم آخرين لهم عصبية متحضرة ٠

---

(١) كون الحسب والشرف اصليين في اهل العصبية لوجود ثمـرة النسب ، وتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية لانه سرها ، ولا يكون للمنفردين من اهل الامصار بيت الا بالمجاز ، المقدمة ص : ٢٣٧ ـ ٢٣٩ ،

(٢) قسم من قبيلة او مجموعة قبائل ،

ـ فاذا تغلبو عليهم وازدادو قوة بذلك طلبو غيرهم •

وهكذا حتى تصبح العصبية الغالبة مكافئة للدولة (أي موازية لها) •

وعند ذاك : اذا كانت الدولة هرمة استولت عليها هذه العصبية الغالبة وانتزعت الامر من يدها وصار الملك لها •

ـ وان لم تكن الدولة هرمة اضطرت الدولة المغلوبة الى مخالفة العصبية القوية وموالاتها •
وخلاصة القول : ان الملك هو غاية العصبية وانها اذا بلغت غايتها حصل للقبيلة الملك : ـ اما بالاستبداد ، أو بالمظاهرة (١) •

يبدو من ذلك اذن : ان العصبية ضرورية لتاسيس الملك والدولة •

أما بعد دور التاسيس : وحين تستقر الدولة ، فقد تستغني عن العصبية ، وذلك لأسباب منها :

---

(١) التحالف •

ـ ان الدولة الغالبة في أول أمرها تكون غريبة على الناس ، وغير مألوفة لديهم ، ولذلك يصعب على الناس الانقياد لها ، الا اذا كانت قوية ، ولا تكون قوية الا بوجود عصبية قوية • ولكن اذا كانت العصبية ضرورية لنشوء الدولة ، فهي قد تعرقل تأسيس الدولة فيما بعد • وذلك حين تكون العصبيات متعددة ، فيكثر الانتقاض على الدولة والانشقاق عنها في كل وقت (١) •

فضائل العصبية : اذا كان الملك غاية للعصبية، فهو غاية لتوابعها كالخصال الحميدة وخلال الخير: من كرم ، وعفو ، وقرى الضيف ، والصبر على المكاره والوفاء بالعهد ، وبذل المال في صون الاعراض ، والانقياد للحق ، وتعظيم الشريعة ، واجلال علمائها ، ونصرة المستضعفين والتدين بالشرائع والعبادات ، والتجافي عن المكر والغدر ، واكرام الصالحين والاشراف وأهل الاحساب ، وأصناف التجار والغرباء وانزال الناس منازلهم •• وغير ذلك من مناقب السياسة •

---

(١) يفهم من ذلك ان العصبية ضرورية لنشوء الملك والدولة • ولكنها ليست ضرورية بعد ذلك او انها تعرقل نمو الدولة • فينبغي اذن الاستغناء عنها ، في رأي ابن خلدون •

و ـ العصبية والدين : وبين قوة العصبيـة والدعوة الدينية علاقة وثيقة • يقول ابن خلدون ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم لأن « كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من عصبية » •

وفي الحديث الشريف : « ما بعث الله نبيا الا في منعة من قومه (١) » •

واذا تمت الدعوة الدينية فانها تزيد الدولة قوة على قوة عصبيتها •

واذا حصل الاجتماع الديني في قوم من الاقوام ضمن لهم التغلب على من هم أوفر عددا وأقوى عصبية منهم (٢) •

فاذا فقد القوم الجامع الديني ، أي اذا فسد الدين ، عندئذ يكون التغلب بمقدار قوة العصبية وحدها •

ويستشهد على ذلك بوقائع تاريخية ، وعلى

---

(١) يبدو لنا هذا الحديث منحولا : فالمسيحية مثلا لم تحملها امة من الامم • والمسيح ظهر في قوم ناصبوه العداء لحظة ظهوره • ولم تكن له عصبية كبرى او صغرى تحميه اللهم الا بعض الحواريين وهم قلة لم تكن كافية لنصرته ـ المؤلف ـ •

(٢) وتبرير ذلك انهم يضيفون الى عصبيتهم القبلية عصبية الدين ـ المؤلف ـ •

الأخص ما وقع للعرب في صدر الاسلام حين تغلبت جيوشهم القليلة على جموع فارس وجموع الروم التي كانت أضعافا مضاعفة منهم ويفوقونهم تدريبا وتنظيما ٠

اذن فالجامع الديني مع جامع العصبية يولدان قوة أقوى من العصبية وحدها مهما بلغت من البأس والشدة ٠

أما تأثير الدين في القبائل البدوية العربية فمماثل لتأثير العصبية (١) ٠

ويرى ابن خلدون أن هذه القبائل أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض « للغلظة والأنفة والمنافسة على الرياسة » فقلما تجتمع أهواؤهم ، فاذا كان الدين ، كان الوازع لهم من أنفسهم ، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم وسهل انقيادهم ٠

---

(١) بدليل ان كل قبيلة عادت ـ غب وفاة النبي : الى عصبيتها الكبرى التي كانت تتمتع بها قبل الاسلام ، وراحت ـ في مسألة الخلافة ـ تمارس اساليبها القديمة معتمدة على تلك العصبية اذ لو كانت العصبية الدينية هي الغالبة لما رأينا من ردة ، وتناحر وتنافس واقتتال على خلافة النبي ٠ ولكان المسلمون المؤمنون حقا اختاروا الاكثر دينا والاعلم والاقدم سابقة في الاسلام ٠ (أي الاشد عصبية دينية) ٠ المؤلف ٠

ولا بد من الاشارة الى أن نظرية ابن خلدون في العصبية محدودة بحدود الحالة الاجتماعية والسياسية التي شاهدها وعاش فيها ٠

فالبيئة الاجتماعية والسياسية التي عرفها كانت بيئة خاصة تمتزج فيها الحياة البدوية بالحياة الحضرية ٠ وكانت داخلة في نطاق تأثير القبائل والعشائر الرحل ٠

ولذلك كانت الدولة القائمة فيها أو في جوارها تتأثر تأثرا شديدا بالقبائل والعشائر ، حتى ان بعض تلك الدول (الدويلات) كان ينحل أو يتوسع من جراء تألب العشائر على الدولة أو معها ٠ (وقد شارك ابن خلدون مشاركة شخصية في تحريض القبائل واثارة الفتن والضلوع في المؤامرات ٠٠) ٠

لذلك يمكن القول : ان نظريات ابن خلدون صحيحة في اطار الروابط الاجتماعية التي سادت المجتمع في عصره ٠

الدولة :

خصص ابن خلدون ما يقرب من ثلث المقدمة

للبحث في موضوع الدولة من جميع نواحيه (١) :

١ ــ كيفية نشوء الدولة ــ تطورها ــ أنواعها : (دولة كلية أو عامة ــ دولة شخصية استبدادية (٢)) • (دولة مستقرة ــ دولة مستجدة ••) •

٢ ــ تأسيسها (قيام المؤسسات) •

٣ ــ توسعها •

٤ ــ انقسامها وتقلصها •

٥ ــ انقراضها (أو انهيارها وزوالها) •

وقد سبق القول ان ابن خلدون يرى ضرورة وجود الدولة ، فالمجتمع والدولة متلازمان تلازم المادة والصورة • لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ، فالدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي الى الوازع » •

---

(١) شغل البحث في الدولة حيزا كبيرا من المقدمة : ١٢ فصلا في الباب الثاني + ٥٣ فصلا في الباب الثالث • الكتاب الاول ص : ٢٧١ ط• بيروت دار الكتاب اللبناني ١٩٦٠ •

(٢) المقدمة ص ٢٩٤ •

قوام الدولة : العصبية : ذلك لأن العصبية من طبيعتها الملك تنتهي اليه في آخر المطاف ابتداء بالرئاسة ٠

فالرئيس هو سيد القبيلة يطاع اختيارا لما يتحلى به من شروط المجد والبطولة حتى اذا انتقلت الرئاسة الى الملك ٠ ويتم ذلك بالقهر والغلبة أصبح الرئيس الغالب مطاعا بالقوة القاهرة ٠

هذه الغلبة هي الملك ٠ فالملك اذن شيء زائد على الرئاسة كما يقول ابن خلدون والغلبة انما تكون بالعصبية واتفاق الاهواء ٠

أما الدعوة الدينية فليست بديلا عن العصبية القبلية لكنها تشكل قوة جديدة تدفع بالعصبية الى التوسع والانتشار على حساب دولة هرمة أو دول أصابها الترف والخمول وزوال العصبية الأولى ٠ وهذا ما وقع للعرب في صدر الاسلام ايام الفتوحات فهزمو أكبر دولتين أو أمبراطوريتين في ذلك الزمن : الفرس والروم ٠ لكن الدعوة الدينية لا تتم ولا تتعاظم من دون عصبية ٠ وكثيرا ما

فشلت الدعوات الدينية حين حملها نبي بلا عصبية أو منعة في قومه (١) • واذا لم تفشل لقوة مضامينها وأهدافها فان حملتها من الانبياء يعانون كثيرا ويضطهدون اذا لم تحمهم عصبية كبرى أو عصبيات •

عمر الدولة : يرى ابن خلدون ان للدول أعمارا طبيعية كما للاشخاص • وانها كالكائن الحي تتطور على الدوام وفقا لنظام ثابت • كما تتطور جميع الكائنات الحية • ويقرر ابن خلدون ان مجد الشخص (٢) وقوته المعنوية تستمر على أربعة أجيال (٣) :

أ ـ جيل الباني (٤) •

ب ـ جيل المباشر (٥) •

---

(١) هذه النظرية لا تصح دائما • فأكثر الدول المعاصرة تستغني عن العصبية لا سيما بعد الاستقرار والانتشار • المؤلف •

(٢) يقصد الشخص المؤسس للملك او الدولة • ومن غريب اراء ابن خلدون وبعد نظره انه يشترط في باني الملك الايكون مفرطا في الذكاء فبذكائه الشديد « يحمل الوجود على ما ليس في طبعه » • كما يقول • وبغبائه يغري الطامعين • المقدمة ص ٣٣٦ •

(٣) الجيل ليس فترة زمنية محددة (تقريبا ٣٠ سنة) •

(٤) الاسرة التي بنت الملك او اسست الدولة •

(٥) الذي يكمل العمل •

جـ ــ جيل المقلد ·

د ــ جيل الهادم ·

وكذلك الدول لا تعدو أعمارها أربعة أجيال ، وتفصيل القول في ذلك :

ــ الجيل الأول : وهو جيل الذين يؤسسون الدولة · هؤلاء يحافظون على خلق البداوة وخشونتها من شظف العيش ، والبسالة ، والاشتراك في المجد ، وتكون العصبية قوية فيهم · ويكون جانبهم مرهوبا (١) ·

ــ الجيل الثاني : وهم الجيل الذي يكون قد تحول من حال البداوة الى الحضارة ، ومن الشظف الى الترف ، ومن الاشتراك في المجد ، الى الانفراد به على يد فئة قليلة مع كسل الباقين ، فتنكسر حدة العصبية وقوتها بعض الشيء وتلوح عليهم بوادر الخضوع · لكن يبقى لهم كثير من صفات الجيل الأول ، فيحاولون الاحتفاظ به ما أمكن (٢) ·

---

(١) الفتح العربي مثلا ، ومعلوم ان ابن خلدون يأخذ امثلته من واقع امته وتحولاتها نحو القوة وبناء الدولة ، ومما يدور من تناحر واقتتال بين الدويلات في المغرب ، ومن تجزئة فرضت نفسها عليه فرآها امرا واقعا وحتميا ، ــ المؤلف ــ ،

(٢) الامويون مثلا ،

ـ الجيل الثالث : وهم الجيل الذين نسو عهد البداوة والخشونة ، وفقدو حلاوة العز والعصبية فاذا بهم يبلغون غاية الترف والنعيم • وتتحول الامجاد لديهم الى مظاهر : كالزي والشارة وركوب الخيل ، وحسن الثقافة يموهون بها على الناس • وهم في أكثر الاحيان أجبن من النساء • فاذا قام قائم على الدولة ، لم يهبو لمدافعته فيضطر صاحب الدولة الى الاستظهار بسواهم من الموالي • وفي ذلك بداية انقراض الدولة (١) •

ـ الجيل الرابع : على يدهم تهزم الدولة وتنهار (٢) •

وفي هذا الجيل ينقرض الحسب وتتلاشي العصبية تماما حتى عصبية الولاء أو الرق •

ـ والواقع ان هذه الاجيال الاربعة ما هي الا ثلاثة في الحقيقة حيث تستمر حياة الدولة ، أما الجيل الرابع فلا حياة معه للدولة ولا بقاء •

---

(١) كالعباسيين مثلا •

(٢) اواخر الدولة العباسية : نشوء الدويلات ثم عصر الانحطاط •

وهذا ما يفسر قول ابن خلدون من « أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء » ٠

ـ النظرية ونقادها : تعاقب على نقد هذه النظرية في تحديد عمر الدولة ، نقاد كثيرون رأو فيها تقسيما خياليا أو بناء منطقيا مجردا لا ينطبق على الواقع في شيء ٠ يقول ساطع الحصري في كتابه : دراسات عن مقدمة ابن خلدون (ص ٣٦١) « من الواضح ان ذلك مما لا ينطبق الا على بعض الدويلات البدوية ، وملوك الطوائف الصغيرة ٠ وأما الدول الكبيرة فتواريخها لا تؤيد أبدا النتائج التي توصل اليها ابن خلدون في نظريته هذه » ٠

ويقول الناقد الفلسفي المعروف عبدو حلو : « والحق اننا لا نعرف في التاريخ سلالة واحدة من سلالات الملوك الشهيرة ينطبق عليها هذا الوصف (١) » ٠

وكان ابن خلدون شعر بهذا الضعف ٠ ولذلك قال ان الامر قد يتصل الى الطور الخامس والسادس،

---

(١) انظر كتاب ابن خلدون : مؤسس علم الاجتماع لعبدو حلو ص ١١٣ ط٠ ثالثة سلسلة المصابيح بيت الحكمة ـ بيروت ١٩٧٢ ٠

فعدل نظريته في أكثر من موضع من المقدمة منوها بأن عمر الدولة قد يتجدد في الجيل الواحد ، وقد تعاودها القوة بعد الهرم • لأن صاحب الدولة ، اذا عرف كيف يختار أنصاره « ممن تعودوا الخشونة فيتخذهم جندا له يكونــون أصبر على الحرب ، وأقدر على معاناة الشدائد ••• ويكونون ذلــك دواء للدولة ••• فتستجد الدولة بذلك عمرا آخر سالما من الهرم (١) » •

ومهما يكن : فان آراء ابــن خلدون في هــذه المسألة (مسألة عمر الدولة) رغم جدتها وعمقها لا تنطبق ـ كما رأينا ـ الا على نوع واحد من الدول هو : الدولة البدوية • مع ان ابن خلدون أثبت : أن لا دولة في المجتمع البدوي ولا ملك بل رئاسة طوعية فقط •

تطور الدولة : يدرس ابن خلدون تطور الدولة من ناحيتين :

---

(١) هذا التعديل اثبته ابن خلدون في فصل من فصول مقدمته ، غير موجود مع الاسف ـ في الطبعة العربية للمقدمة ـ المصدر نفسه ص ١١٤ ـ ويكون تجديد عمر الدولة ايضا بتغيير القوانين التي كانت عليها سياسة الدولــة •

أ ـ ناحية الاحوال العامة والاخلاق ، على الصعيد الداخلي ٠

ب ـ ناحية اتساع رقعة الدولة، وتعدد العصبيات في الاطراف ٠

أطوار الدولة : ويقرر ابن خلدون ، بالنسبة للاطوار التي تمر بها الدولة ، ان حالات الدولة وأطوارها ، لا تعدو ، في الغالب ، خمسة أطوار :

أ ـ الطور الاول : طور الوحدة والظفر : وفيه يتم تأسيس الدولة بانتزاع الملك من أيدي الدولة السابقة ٠ وذلك لا يتم الا بقوة العصبية ٠ ويكون الحكم في هذا الطور ، مشتركا نوعا ما بين الملك وعشيرته وقومه ٠ حيث يتقاسمون المجد والمكاسب ٠

وحيث لا تزال اللحمة الاجتماعية والنفسية قائمة بين الرئيس والمرؤوسين ٠ فلا فرق بينه وبينهم في كل شيء ولا امتياز له عنهم حتى في الشارة واللباس والسلاح (١) ٠

---

(١) لا تزال الروح الاشتراكية البدوية سائدة في هذا الطور لقرب عهد الجميع من الحياة البدوية والعصبية الواحدة والنظرة الى الرئيس
المؤلف

ب ـ الطور الثاني : طور الانفراد بالمجد ، والمنازعات الداخلية : فصاحب الدولة ، بعد أن ينال الملك بمؤازرة قومه ، ينزع الى الاستبداد ، ويسعى الى الانفراد بالحكم دونهم ، ويأنف من المساهمة والمشاركة ، وقد يصل به الامر الى حد قتل من يستريب به من قرابته المرشحين لمنصبه ·

أما عشيرته وقومه فينقطعون عن مساعدته ويتألبون عليه ، فيضطر الى التقرب من الموالي ، ليكسر بهم شوكة بني قومه وعشيرته ، وليكبح جماحهم عن التطلع الى الملك · أما عشيرته وقومه فيعتدون عليه ويتربصون به · ويحدث النزاع بينه وبينهم ، حتى ينتصر صاحب الدولة عليهم · وقد لا يتم ذلك الا للثاني ، أو للثالث من الملوك · فاذا تم تغلب صاحب الدولة على منازعيه ، وانفرد بالمجد والملك ، بلا منازع ، دخلت الدولة في الطور الثالث (١) ·

جـ ـ الطور الثالث : طور الفراغ والدعة

---

(١) يعاني صاحب الدولة في هذا الطور من مدافعة اهل عصبيته ومغالبتهم مثل لما عاناه الاولون في طلب الامر او اشد : لان الاولين دافعوا بالعصبية ، اما الثاني فيدافع العصبية بالموالي « من الاجانب » المقدمة ص ١٧٦ ·

والمدنية ، وهذا الطور هو طور تحصيل ثمرات الملك ، كتحصيل المال ، وتخليد الآثار ، اذ يوجه صاحب الدولة عنايته الى ضبط الدخل والخرج وتشييد المباني والمصانع العظيمة ، والهياكل المرتفعة ، وبذل الاموال للحاشية والجند والاعتناء بلباسهم ومظهرهم ، فيباهي بهم الدول المسالمة ويرعب الدول المحاربة ٠

وقد أكد ابن خلدون على أن ثروة السلطان انما تعظم في أواسط الدولة : لأن الجباية في أول الدولة تكون قليلة موزعة بين أصحاب العصبية ، ولكن اذا استبد الملك بملكه عظمت ثروته ، لأنه « ينفرد حينئذ بالجباية أو معظمها ، ويحتوي على الأموال ويحتجنها للنفقات في مهمات الاحوال فتكثر ثروته ، وتمتليء خزائنه ، ويتسع نطاق جاهه (١) » ٠

كما يلاحظ في هذا الطور ، ان التفاعل يتم بين الأمم التي اشتملت عليها الدولة ، فتندمج ثقافاتها وحضاراتها وعوائدها ، ويحصل من ذلك حضارة

---

(١) المقدمة ص ٢٨٣ ٠

جديدة (١) فينسى أصحاب الدولة عهد بداوتهم •

أما من الناحية الاجتماعية فيعتبر ابن خلدون هذا الطور أهم الاطوار التي تمر بها الدولة ، ففيه تنشأ التقاليد الجديدة وترسخ في النفوس •وتصل الدولة الى غايتها القصوى في القوة والعظمة والحضارة والنضج الفكري بعد دور الاخذ والاقتباس والترجمة والتأسيس • وصاحب الدولة، يشتد استبداده ويستقل برأيه ، ويبني مجده وحده ولمن يأتي بعده (٢) •

د ـ الطور الرابع : ويسميه ابن خلدون : طور القنوع والمسالمة وقلة الابتكار : يكون صاحب الدولة ، في هذا الطور ، قانعا بما بنى الأوائل ، مقلدا للماضين دون أن يزيد شيئا على ما فعلوه ، فيترك التعب والجهد في توسيع الملك وينصرف الى الاستمتاع بما ورثه عن أجداده • كما يصبح مسالما لغيره من الملك • لا طمع له في التوسع والازدياد •

---

(١) دائما ينتزع امثلته من واقع الدولة الاسلامية في المشرق ، والدويلات في المغرب • هنا من الدولة العباسية آبان التفاعل الحضاري • المؤلف •

(٢) في كل دور او طور قد يكون صاحب الدولة اكثر من واحد •• كما جاء في نص التعديل •

حتى انه ـ بالنسبة لأجداده ـ يرى ان التنكر لما ورثه عنهم منقصة له ومذلة فيتبع آثارهم « حذو النعل بالنعل » • لاعتقاده بأنهم أبصر منه وأجدر في بناء المجد • لكن هذا التقليد الأعمى من مؤشرات الانهيار الذي سيصيب الدولة بعد قليل •

هـ ـ الطور الخامس : وهو طور التبذير والهرم : في هذا الطور يتلف صاحب الدولة ما جمعه أجداده ويخرب ما بنوه ، في سبيل شهواته وملذاته ، والانفاق على بطانته وعشراء السوء من تابعيهم الذين يقلدهم أرفع المناصب • وهم غير جديرين بها ، فيحقد عليه قومه ، ويتخاذلون عن نصرته في الملمات •• ثم يصبح ولا قدرة له على منح الجند أعطياتهم ، فيشيحون بوجههم عنه ويخذلونه ، « فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانو يبنون ، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ••• الى أن تنقرض » •

اتساع نطاق الدولة : يرى ابن خلدون أن نطاق الدولة واتساع رقعتها يتطور وفق نظام ثابت : تتوسع الدولة في بدء الأمر ، الى أن تصل الى أقصى حدودها • وبعد ذلك تأخذ في التقلص • فتتراجع

ويضيق نطاقها بالتدريج • تماما كما يحدث للجسم الانساني من أسباب الشباب والكهولة والهرم • وهي أسباب لا يمكن للانسان دفعها أو تجاوزها • وكل ما يمكنه محاولة تجديد شباب الدولة بادخال بعض الاصلاحات الجذرية على مؤسساتها ظنا من الملك أو السلطان أن ذلك يقضي على شيخوختها وبالتالي زوالها •

ولكن الأمر ليس كذلك : فهو (أي الملك) ان استطاع الا أن ذلك يكون بمثابة : « ايماضة الخمود كما يحدث في الذبال المشتعل (١) » • هذا شرط أن يبقى المركز (العاصمة) محفوظا ، أما اذا غلبت الدولة على أمرها في المركز ، فانها تفقد حينئذ كيانها ، ولو بقيت الاطراف سالمة • وقد تنقسم الدولة خلال تضايق نطاقها الى دولتين أو ثلاث دول ، غير ان كل قسم من هذه الاقسام يتعرض الى حالات مماثلة للحالات التي تمر بها الدولة اجمالا (٢) • والدولة اذا هرمت قامت على

---

(١) المقدمة ص ٢٩٤ •

(٢) يكون الانقراض سريعا بمقدار ما يصيب الهرم المركز • تماما اذا اعتل القلب في الانسان •

انقاضها دولة جديدة • ونشوء الدولة الجديدة ، يكون بسببين :

ـ اما أن يستبد الولاة في الاطراف • فيكون لكل واحد منهم دولة •

ـ واما أن يخرج على الدولة خارج ممن يجاورها في الأمم والقبائل فيتغلـب عليها •

أما كيف يتم ذلك فاليك ما يقوله ابن خلدون تمشيا مع نظريته القائلة بأن عصب الدولة وسر نشوئها هما : الشوكة والعصبية :

« اعلم ان مبنى الملك على أساسين لا بد منهما : فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند • والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند •والخلل (أي الهرم) اذا طرق الدولة ، طرقها من هذيـن الأساسين (١) : ثم يظهر لنا كيف يكون الخلل في هذين الأساسين :

بالنسبة للجند : فان ابن خلدون يذكرنا بمـا

---

(١) المقدمة ص ٢٩٤ •

يحدث لأهل العصبية غب نشوء الدولة عندما يقصي الملك أهـل عصبيته ، ويستعيض عنهـم بالموالي والمرتزقة ، وهؤلاء كما نعلم ، لا يقاتلون الا لأجر : « وقل أن يستأجر أحد نفسه على الموت ! » (١) على حد تعبير ابن خلدون ٠

أما بالنسبة للمال : تكون الدولة في أول أمرها اعرابية متقشفة ٠ يميزها خلق الرفق بالرعيـة والاقتصاد في النفقة أو الجهل بطرق الانفاق ٠ فلا يكون منها امعان في الجباية وقسوة في التحصيل حتى اذا استفحل الملك فيؤدي ذلك الى الترف والاكثار من السرف والانفاق ٠ والزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة ٠٠ ثم يتعاظم الترف ويتسرب الى الرعية نفسها (والناس على دين ملوكهم) ، فيضطر السلطان الى زيادة الضرائب وفرض المكوس على أثمان السلع لاغناء موارد الجباية ٠

حتى اذا لم تكف المكوس ، وتكون الدولة قـد امتدت أطرافها ، فتمد يدها الى جمع المال مـن

---

(١) المقدمة ص ٣٦ طبعـا « وليست المستاجرة كالثكلى » ٠ ولا يقاتل حتى الموت الا صاحب العقيدة غير المأجور ـ المؤلف ـ ٠

الرعايا من تجارتهم أو نقودهم بحق و بغير حق (١)٠ فيتجاسر الجند على الدولة بما لحقها من الفشل والهرم في العصبية ، فتداوي ذلك (بسكينة المطايا وكثرة الانفاق) فيهم « ويكون جباة الاموال قد عظمت ثروتهم ، فتعمهم النكبات والمصادرات واحدا واحدا » ، الى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم : « فاذا اصطلحت نعمتهم تجاوزتهم الدولة الى أهل الثروة من الرعايا سواهم » ٠

فالترف ـ اذن ـ سلاح ذو حدين وهو ذو أثر مزدوج : يقوي الدولة في بدايتها ، ويقضي عليها في نهايتها ، يقول ابن خلدون : « اذا تحكمت طبيعة الملك في الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة ، أقبلت الدولة على الهرم (٢) » ٠

ويضيف ابن خلون وجها آخر من وجوه الهرم في الدولة وهو فساد الاخلاق ، وضعف التمسك بالقيم ٠

علمنا أن الملك يقوم على العصبية والخلال

---

(١) اخذ ذلك مما كان يجري في المشرق ايام العباسيين من « مصادرات » واستصفاء اموال ٠ ـ المؤلف ـ ٠
(٢) المقدمة ص ١٦ ٠

الحميدة ـ كما يقول ابن خلدون ـ « فاذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة ، حملهم على المذمومات وانتحال الرذائل (١) » • فينصرفون عن مؤازرة الملك ودعم سلطان الدولة ، الى الانغماس في النعيم الطاريء « ويصيرون الى خلق التخنث فيضعفو وتذهب ريحهم » •

والى جانب فساد الاخلاق يضيف ابن خلدون عنصر الظلم والاستبداد من الحاكم على المحكومين : فجباة الاموال بغير حق ظلمة • والمعتدون عليها ظلمة • والمانعون لحقوق الناس ظلمة • كل هذا يسرع في هرم الدولة وزوالها • والأشد والأدهى أثرا في تحطيم المجتمع (أو العمران) :

ـ السخرة : أو كما يسميها ابن خلدون تكليف الاعمال « لأن الاعمال من قبيل المتمولات (٢) » •

ـ أن يمارس الحاكم التجارة •••

وهناك وجوه كثيرة لهرم الدولة منها :

ـ الحجر على السلطان •

---

(١) المقدمة ص ١٤٤ •

(٢) المقدمة ص ٢٨٨ ـ ٢٩٠ •

ــ كثرة الحجاب (١) ٠

ــ المجاعات : نتيجة الظلم والمصادرات وفرض المكوس ، وكسل الرعية عن السعي ٠

ــ كثرة الأوبئة والوفيات : بسبب الجوع وتكاثر السكان ، وفساد الهواء ٠

الحرب :

يرى ابن خلدون ان الحرب أمر طبيعي بين البشر ٠ وهو يرد أسبابها الى أربعة : غيرة ــ منافسة ــ عدوان ــ جهاد (تمهيد للملك) ٠

ثم يتحدث عن أنواع الحروب وطرقها وأساليبها فيجعلها نوعين :

ــ الزحف صفوفا : والقصد منه الاحتلال ٠

ــ الكر والفر : والقصد منه تحطيم المعنويات ٠

وينوه ابن خلدون بمزايا الزحف مفضلا اياه على أسلوب الكر والفر ، ثم يتحدث عن كيفية ترتيب الجنود في الحرب (٢) والحروب التي حدثت

---

(١) هم الشبه بالوزراء ٠

(٢) وهو ما يسمى اليوم بالتعبئة ٠

في أول الاسلام ، وتلك التي حدثت في المغرب •

ويتحدث عن طريقــة حفر الخنادق (١) • ثم ينتقل الى الكلام في أسباب الظفر ، فيقرر المبدأ التالي :

ـ لا وثوق في الحرب بالظفر : وان حصلت أسبابه

من العدة والعديد • وانما الظفر فيها من قبيل البخت والاتفاق • « أي أن الظفر ليس نتيجــة أسباب معلومة ، وانما هناك عوامل خفية تلعــب دورها في الانتصار والهزيمة (٢) » •

وخلاصة القول في «دولة» ابن خلدون: من المؤكد أن نظام الدول لا يصنعه مفكر أو منظر، كائنا ما كان علمه ، لمجرد انه فكر أو حلم بهذا النظام أو ذاك ، ثم ألبسه جسد دولة يجب أن تقوم وأن يكون لها وجود ، لا كما في الواقع بل كما يجب أن تكون •• هكذا فعل أفلاطون في جمهوريتــه والفــارابي في مدينته الفاضلة وأمثالهما •

---

(١) وهي في الاصل طريقة فارسية في حصــار المدن • (سلمــان الفارسي وواقعة الخندق في بدء الدعوة الاسلامية) ـ المؤلف ـ •

(٢) رأي وجيه ولكنه في عصر تكنولوجيا الحروب لم يعد واردا اليوم• المؤلــف

وظلت تصوراتهم في نطاق الاحلام الذهبية ، تطالعها الاجيال ، وتتملاها كنموذج رائع لحياة اجتماعية مثلى يجب أن يحياها الانسان على هذه الأرض بعد طول عنت ومعاناة وضياع • ولكن النموذج يبقى نموذجا وهميا ، لأنه من صنع الخيال ، لا من نتاج الواقع المعاش •• وهو ان صلح مادة وحي والهام الا أنه لا يصلح مادة حياة •• أو دستورا لدولة تقام •• الا بمقدار قربه من الواقع • أما مجتمع ابن خلدون ودولته ، فلم يكونا تصورا في المطلق ولا مجرد تصوير لواقع عاشته الأمم والشعوب واحداث أحدثها حكام وتأثر بها محكومون • بل كانا مادة حية متحركة عاش معها ابن خلدون وتفاعل ، ثم راح يغوص في أعماقها باحثا عن عللها الداخلية ، وأسبابها الخفية ، التي أثرت في كيانها ، وجعلت منها تلك المادة الحية المتحركة ••• ثم عصفت بها — هي نفسها — وجعلتها جثة هامدة ••• فكانت سر حياتها ، كما كانت سر مماتها في آن •• انتزعها ابن خلدون من يد المؤرخين العابثين •• ثم أطلقها تدرج أمامه ، وأخذ يراقب سير تطورها — من البداية الى النهاية — ويختزن في أعماقه سر ذلك السير وتلك الصيرورة ،

مستخرجا ـ من ثم ـ الاسباب والقوانين ، بعد طول تفحص ومقارنة واستقراء · فاذا به وجها لوجه أمام الحقائق الهامة التالية (١) التي سجلها باعتزاز وفصلها تفصيلا في المقدمة · وهي هنا باختصار :

ـ ان الوقائع التاريخية والظواهر الاجتماعية تخضع لمبدأ السببية الطبيعية ·

ـ ان التاريخ علم له أصوله وقواعده الثابتة ، وهو ليس مجرد سرد حكايات وأخبار ·

ـ ان علم التاريخ لا يفهم الا من خلال علم العمران البشري ، الذي هو المادة ، والتاريخ هو الصورة ·

ـ الاشخاص لا يسيرون الحوادث التاريخية ، مهما عظمو ، بل هم مظهر من مظاهرها ، ينفعلون ولا يفعلون (هنا : الفعل بمعنى الريادة) وبهذا يعطل ابن خلدون الارادة والاختيار في سير الأحداث ·

ـ ضرورة قيام الدولة لتأمين وجود الوازع الاجتماعي الذي هو الملك ·

---

(١) التي خيل اليه انها هامة · فبعضها لم يثبت أمام حقائق علم الاجتماع الحديث ـ وبعضها ثبت · ـ المؤلف ـ ·

ـ النبوة قد تكون وازعا ، ولكنها ليست الوازع الوحيد •

ـ العصبية هي أساس قيام الدولة • اذ لا دولة بلا عصبية ، ولا استمرار ولا ازدهار للسلطان الا بها ، وبضعفها يبدأ ضعف الدولة ثم انهيارها •

ـ الواقع الاجتماعي أمر طبيعي ، لا أمر مصطلح عليه • (بعكس روسو في العقد الاجتماعي الذي يعتبر هذا الواقع نوعا من عهد وميثاق وضعه البشر فيما بينهم) •

ـ للمناخ تأثير ـ يكاد يكون حاسما ـ في جميع أحوال البشر وألوانهم •

ـ لوجوه المعاش أثرها العميق في الاخلاق والعوائد •

ـ كثرة العمل الانساني تؤدي الى الثروة • وكثرة الانفاق تؤدي الى الفقر •

ـ الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالا وأشد رفاهية • (ومن هنا نشأت عند الدول الكبرى فكرة التوسع في العصر

الحديث • أو فكرة : المجال الحيوي Espace Vital عند الدول القوية الضيقة الرقعة) •

ـ لا بد من نشوء الحضارة خلال مسيرة التطور الطبيعي الذي يصيب الحياة الاجتماعية • وذلك لعدة عوامل أهمها اثنان : التطور الطبيعي والانتقال من البداوة الى الحضارة ، والثاني : التفاعل بين الشعوب بعد الفتوح ونشوء الدولة الجديدة ، وتأثر الغالب بالمغلوب •

ـ التمدن غاية البدوي • والحضري لا يتشوق الى البادية •

ـ الصنائع تظهر بعد الفلاحة لأن البسيط يتقدم المركب •

ـ البدو أقرب الى الخير من أهل الحضر • وهم أشجع وأصبر في الحرب •

ـ للحضارة أخلاق هي عين الفساد •

ـ لا يمكن أن تقوم « دولة » في الاطار البدوي • وبديلها هو الرئاسة •

ـ الحضر أقدر على انشاء الدولة ووضع النظم الاجتماعية والتشريع السياسي والاقتصادي مما

لا يعرفه البدو •

ـ البدوي نزاع الى الملك مستميت في سبيله وله الغلبة على الدولة المتحضرة المجاورة لقوة عصبيته وضعف عصبيتها (ينتهي دور الرئاسة ليبدأ دور الملك) •

ـ وبما ان الدول لا تقوم الا بالغلبة : فالحروب اذن ، أمر طبيعي بين الأمم •

ـ والدافع الأساسي للحروب هو الدافع الاقتصادي (وهذه حقيقة لا تزال ثابتة) •

ـ تطور الدول عامل ازدهار وعامل انهيار في الوقت نفسه لأن عمر الدول كعمر الانسان •

ـ هناك سنة طبيعية تجري على الدول كلها من غير أن يكون لارادة الملوك كبير أثر في محاولة تثبيت دعائم ملكهم •

ـ كلما كانت الدولة أوسع نطاقا وأكثر سكانا كانت أطول عمرا • نظرية الكم •

ـ الحاكم لا يجوز له أن ينتحل التجارة (نظرية لا تزال ثابتة) •

ـ المدن والهياكل العظيمة ليست عمل أفراد بل هي

عمل جماعي • وهي رمز خالد من رموز أمة متحضرة بادت •

ـ للغة علاقة وثيقة بالدولة (لغة الغالب تفرض على المغلوب) وتنتهي بضعفه •

ـ خصائص الشعوب تختلف باختلاف خصوبة الارض أو جدبها •

ـ ان قيم الاشياء تابعة للعمل المبذول في انتاجها • وهذا رأي قريب من رأي الاشتراكية المعاصرة القائل بأن قيمة الشيء ترجع الى كمية العمل المبذول فيه • كما في قوله « اذا كان العمل في المصنوع أكثر فقيمته أكثر ••• » •

ـ الصنائع تستجاد وتكثر اذا كثر طالبها (نظرية العرض والطلب) الى آخر هذه النظريات المبتكرة التي تشير بوضوح الى أن صاحبها رائد في هذا الباب (علم الاجتماع) قد سبق عصره بأجيال •

ملاحظة : لا ننسى أن ابن خلدون قد عاش في بداية عصور الانحطاط حيث بدأ الفكر العربي يجتر نفسه ويخمل تدريجيا •

العرب : المصطلح والنظرية :

لابن خلدون قاموس خاص به استعمل مفرداته

للدلالة على معان جديدة أثناء بحثه المستفيض في مختلف موضوعات ذلك العلم الجديد الذي اهتدى اليه : علم الاجتماع •

ومن الطبيعي أن يكون لهذا العالم الرائد كلماته الرائدة ، تلك التي تخرج على المألوف في الصياغة العربية والمداول اللغوي •

فكل عالم أو فيلسوف أو شاعر مميز لا بد له من أن « يضع » كلمات خاصة تساعده على اداء معنى خاص : علميا كان أو نفسيا أو أدبيا •

وكثيرا ما تجاوز ذلك الى اشتقاق كلمات جديدة أو نحتها أو صياغتها صياغة جديدة تتلاءم مع ما يريد الافصاح عنه من مبادىء ونظريات ومعان ورموز • هكذا فعل الفلاسفة العرب قبل ابن خلدون حين غاصو في أعماق الفلسفة اليونانية وتبحرو في علم الكلام فوجدو أنفسهم مضطرين الى صياغة تعابير ومصطلحات فلسفية لم تكن موجودة في معاجم اللغة العربية ولا في أساليب مفكريهم وأدبائهم (١) ، فأغنو اللغة العربية والفكر

(١) او لعلها كانت موجودة في معاجم اللغة العربية فاخرجوها اخراجا جديدا ، حملوها معاني جديدة ،

العربي بالكثير منها • وهي الى الآن لا تزال شاهدة على براعتهم في تكييف اللغة وجعلها جديرة بهم وبذلك الفكر الجديد والحضارة الوافدة الجديدة •

وابن خلدون لا يقصر في هذا المجال • بل على العكس نراه يكثر من « وضع » الكلمات الخاصة به وبعلم الإجتماع الذي ابتدعه • وكثيرا ما لجأ الى تغيير مدلول الكلمة العربية وحملها مدلولا جديدا •

وكلمة « عمران » مثلا أصبحت تعني عنده نشوء الدولة أو الحضارة أو تكامل المجتمع البدوي وسيره نحو الحضارة (١) •

وكلمة « عرب » لا تشذ عن هذه القاعدة : اذ من الواضح أن ابن خلدون لا يقصد بها المعنى القومي المعروف قديما وحديثا وهو مجموعة شعوب الأمة العربية ، بل أولئك « الأعراب » من سكان البادية من أمثال قبائل « رياح » التي عاش بينها زمنا طويلا في المغرب العربي واستنتج من نمط حياتها وأخلاقها وما اعتادته من توحش وبأس وقوة شكيمة وميل الى الحرب واقتحام الدول (أو

---

(١) انظر في اخر هذا الكتاب ثبتا بالمصطلحات اللغوية التي استعملها ابن خلدون على غير وجهها احيانا ، والكلمات التي اصبح لها عنده مدلول خاص •

الدويلات) المجاورة وغزوها ونهب ثرواتها وتقويض معالم حضارتها · استنتج من كل ذلك ان « العرب اذا تغلبو على أوطان أسرع اليها الخراب · فغاية الاحوال العادية عندهم الرحلة والنقلة ، وذلك مناقض للسكون (١) الذي به العمران · فالحجر مثلا ، انما غايتهم اليه لنصبه اثافي للقدر ، فينقلونه من المباني ، ويخربونها · والخشب أيضا ، انما حاجتهم ليعمرو به خيامهم · ويتخذو الأوتاد منه لبيوتهم (٢) فيخربون السقف عليه بذلك » ·

وفي المقدمة أقوال كثيرة لابن خلدون في هذا المعنى ، حتى انه عقد فصولا برأسها لتوضيح « ان العرب لا يتغلبون الا على البسائط (٣) » ·

وهناك فصل « في أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة (٤) » ·

وفصل آخر في « أن العرب أبعد الناس عن

---

(١) الاستقرار ·
(٢) بيوت الشعر طبعا ·
(٣) المقدمة ٤٥٣ ·
(٤) المقدمة ٤٥٦ ·

السياسة والملك (١) » ٠

وفصل في أن الميانى التي كانت تختطها العرب يسرع اليها الفساد الا في الاقل (٢) » ٠

من البديهي أن مدار البحث في كل هذه الفصول هم البدو الذين يسكنون الخيام ولا يستقرون في مكان وليسو العرب قاطبة ٠

وابن خلدون يوضح ذلك بما لا يقبل اللبس أو الغموض ٠ يقول : « وأما من كان معاشهم من الابل فهم أكثر ظعنا ٠ وأبعد في القفر مجالا ، فكانو لذلك أشد توحشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه ٠٠٠ وهؤلاء العرب ، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب ، والاكراد والتركمان في المشرق » ٠

حتى ولو كان ابن خلدون يعني العرب قاطبة فهذا لا يمنع من أنه مخطيء ، لأن العرب كامة بنو في البلاد التي فتحوها ــ في الشرق وفي الغرب ــ

---

(١) المقدمة ٤٥٦ ـ ٤٥٨ والسبب في ذلك انهم (أي العرب) اكثر بداوة من سائر الامم ٠٠٠

(٢) واضح ان التوحش الذي يعنيه ابن خلدون هو البعد عن الحضر وسكنى القفار ٠ وقد وردت هذه الصفة في التوراة لاسماعيل جد العرب بهذا المعنى حيث جاء في العهد القديم : « وكان اسماعيل رجلا من الوحش يده على القوم ويد القوم عليه » ٠

(٣) المقدمة ٤٥٧ ـ ٤٥٨ ٠

حضارة قل نظيرها في التاريخ القديم • وهذه هي آثارهم ــ في الفكر والعمران ــ شاهدة لهم بانهم ــ حين انتقلو من البداوة الى الحضارة ــ عمرو ولم يخربو ، وأقامو دعائم أكبر أمبراطورية في العالم ، ظلت الانسانية تأخذ عنها زمانا طويلا (١) •

لكن طه حسين في رسالته « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » يرى ان ابن خلدون في اصراره على أن « العرب » من الأمم المتوحشة مكررا ذلك في فصول عدة كان مسوقا بخلفية حاقدة وعصبية بربرية لا ترى في العرب الذين فتحو بلاده (بلاد المغرب) سوى قوم جاؤو ليخربو افريقيا الشمالية في القرن الخامس » • ويؤكد هذا التحامل باحث عربي آخر هو محمد عبد الله عنان في كتابه (ابن خلدون) حيث يقول : « وقد يفهم سر هذا التحامل اذا ذكرنا أنه (أي ابن خلدون) رغم انتسابه الى أصل عربي ، ينتمي في الواقع الى ذلك الشعب البربري الذي افتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة وفرضو عليه دينهم ولغتهم ، واضطروه

---

(١) اعتبرت بغداد الرشيد والمأمون حاضرة الدنيا ووارثة مجد اثينا وروما • ناهيك بالاندلس وجامعاتها والقاهرة وجوامعها الخ ••• المؤلف

بعد طول نضال ومقاومة وانتفاض الى أن يندمج آخيرا في الكتلة الاسلاميـــة ، وأن يخضع راغمـــا لرياسة العرب في افريقيا واسبانيا ·· والخصومة بين العرب والبربر في افريقيا واسبانيا شهيرة في التاريخ الاسلامي ، وقد ورث البربر بغض العرب منذ بعيد ، ونشأ ابن خلدون فترعرع في هذا المجتمع البربري يضطرم بمشاعره وتقاليده وذكرياته ، ونشأت فيه أسرته قبل ذلك بمائة عام ، ونعمت برعاية الموحدين والبربر وتقلبت في نعمهم ·فليس غريبا بعد ذلك أن نسمع منه أشد الاحكام وأقساها على العرب ··· » ·

غير ان كثيرين من المستشرقين لم يرو هـــذا الرأي وقالو ان ابن خلدون كان يقصـــد بالعرب أولئك البدو الرحل ليس غير ، كما أكـــد ذلـــك المستشرق دوسلان الفرنسي حين ترجم المقدمة (١)، والمؤرخ التركي جودت باشا وسواهم ·

ومهما يكن من أمر،فان ابن‌خلدون قد تَـعَـمَّـلَ كثيرا وبالغ وكرر وألح على كلمة « عرب » تارة بمعنى القبيلة وتارة بمعنى الأمة ·· مما تـــرك

(١) قال دوسلان : ان العرب عند ابن خلدون هم البدو والرحل ·

مجالا للتأويل والتشكيك من قبل بعض الشعوبيين والمتفلسفين في أن نية ابن خلدون لم تكن صافية وقصده لم يكن سليما • لا سيما حين يضعه هؤلاء على محك علم النفس وعلم الاتنولوجيا •

موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة والدين :

كان ابن خلدون مؤمنا سليم الايمان • الا أنه لم يكن يذهب الى تحكيم الشريعة في كل شيء ، وارجاع القوانين الى أحكام الدين • فهو يعتقد أن للشريعة حدودا يجب ألا تتعداها • كما ان للعقل حدودا يجب ألا يتجاوزها •

فالشريعة وجدت لتعليم الناس مسائل التوحيد والمعاد (١) التي لا سبيل الى معرفتها بالعقل النظري وحده • ومن العبث الرجوع الى الاحكام الشرعية في الأمور التي لا تدخل في هذا النطاق ، أي نطاق التوحيد والمعاد (٢) •

ولذا نجد ابن خلدون حين يتكلم عن الطب – مثلا – ينتقد بشدة قول الذين يتحدثون عن

---

(١) الحياة الثانية والبعث •

(٢) هذا الرأي يتنافى وحقيقة الاسلام القائلة : بانه نظام دنيوي واخروي معا • المؤلف •

طب نبــوي ، ويصرح بأن النبــي بعث ليعلمنـــ
الشرائع ، ولم يبعث لتعليم الطب • ولمــا كــان
للشرع حدود ، وللعقل حدود ، فان ابن خلــدو؛
يفرق بين الحكم الديني (الخلافة) وبــين الم
السياسي • فالخلافة ـ كما يقول ـ هي حمل (
الناس بمقتضى الشرع في مصالحهم الأخروية •
والملك السياسي هو حمل الناس على مقتضى العقل
في مصالحهم الدنيوية •

ويمكن أن يستنتج من ذلك أن ابن خلــدون
يرى ضرورة وجود الدولــة السياسية مع وجــود
الخلافة الدينية في أمة واحدة ، لأن لكل منهما عملا
خاصا لا يتعارض مع عمل الأخرى •

وفي علاقة الدين بالاجتماع يقرر ابن خلدون
أن الحياة الاجتماعية قد تقوم بغير الدين •ويعترض
على الذين يجعلون الدين ضروريا لانتظام الحياة
الاجتماعية • ويرى ان العدل قد يعم المجتمع بفضل
الدولة أو العقل ولو لم يهده شرع أو دين • اذ
العقل قادر وحده على اكتشاف الفضائــل والنظم
الصالحة (٢) •

---

(١) هنا بمعنى قيادة •
(٢) والدين الذي يعنيه ابن خلدون هو الدين المنزل •

فابن خلدون اذن من المفكرين الذين يعتمدون العقل التجريبي هاديا ومرشدا في الكشف عن الظواهر الاجتماعية والعلل التي تسير المجتمع وتحدد اتجاهه ·

الا أنه لم يكن في مجالات أخرى خاصة الماورائيات والفلسفة الالهية ليسترسل في الاعتماد على العقل استرسالا كليا · فللعقل حدود ، كما قال : ان العقل عاجز عن الاحاطة بالكائنات وأسبابها ، والوقوف على تفاصيل الوجود كله · وهو يبرهن على ذلك بقوله : « ان المدركات العقلية تعتمد على الحواس · والحواس محدودة · فمن الطبيعي أن تكون المدركات محدودة ، وليس هذا يقدح في العقل وقيمته · فالعقل ميزان صحيح ، وأحكامه يقينية ، لا كذب فيه · ولكن لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الالهية ، فان ذلك طمع في محال · ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال » ·

وهكذا نجد تشابها وثيقا بين موقف ابن خلدون وموقف الاشاعرة والغزالي من العقل

والفلسفة والدين ، حين يكون الأمر متعلقا بالالهيات والقضايا الدينية الحساسة كالوحي والمعجزة وبعث الاجساد والثواب والعقاب • أما حين يتعلق الأمر بعلم الاجتماع فينبري ـ كما مر معنا ـ عقلانيا متفلسفا أداته دائما العقل والمنطق اللذان قاداه الى اعتماد الاستقراء والتأمل والقياس والتجربة في استخراج القوانين العامة والنظريات الثابتة من جزئيات الواقع وتفاصيل الاحداث وتقلبات الدول بين نشوء وازدهار وانهيار •

صحيح ان هذا العقل لم يصل به ـ في عالم الاجتماع الذي ابتدعه ـ الى نتائج حاسمة وحقائق ثابتة • الا أنه كان هاديه الى اكتشاف هذا العلم على الاقل •

وشتان بين ابن خلدون العالم الاجتماعي الرائد ، وبين ابن خلدون الأشعري الغزالي السلفي التقليدي الذي يجدف على الفلسفة والفلاسفة الذين يعتمدون العقل وحده طريقا للوصول الى جميع الحقائق الالهية والانسانية على السواء •

لنستمع اليه مرة أخرى يقول : « ان الله يختار من خلقه رسلا ، ثم يوحي اليهم بحقائق من الوجود

فوق طور العقل البشري وفوق طور النفس الانسانية • فالفلسفة لا يمكنها أن تصل بالانسان الى معرفة صحيحة لهذه الجوانب من الوجود لا سيما عالم ما بعد الطبيعة ، فلا قدرة للعقل البشري على اقتحامه ، ولذلك وجب على الانسان أن يترك الخوض في وجوهه ، اذ لا يمكن التوصل اليها ، ولا البرهان عليها » • مع أنه يعترف سلفا بأن الفلسفة ليست من اختصاصه بسبب عدم انتشارها يومذاك في المغرب • فلم يتبحر بها ، رغم اطلاعه الواسع على آثار أعلامها من يونان وعرب ،• وشرح بعضها •

لا شك ان أشعرية ابن خلدون المتدين أو مالكيته هي التي نحت به هذا المنحى فوجدناه يقف تلقائيا في صف أعداء الفلسفة ـ كما فعل الغزالي من قبل ـ متأثرا بموجة العداء الشديد للفلسفة والفلاسفة • تلك الموجة التي طغت ـ منذ نكبة ابن رشد ـ على كل فكر عربي حر تحت شعار « من تمنطق فقد تزندق » • وما « الفلسفة سوى فل السفه ••• » وكفى الله المؤمنين شر الفلسفة والمتفلسفين ، والفكر والمفكرين •••

كان كل ذنب الفلسفة ايمانها بأن كل ما في

الكون يخضع للنظر العقلي ، مواد كان ذلك أو جواهر ، محسوسات أو غير محسوسات ، قضايا دينية أو غير دينية . أما ابن خلدون ـ وهو هنا يساير العامة ويسترضي الحكام ـ فلا يرى سوى ان العقل يدرك المحسوسات وحدها ، وليس له أن يدرك المعقولات أو الروحانيات ، وهو عاجز عن ادراك المثل والصفات وكل عالم الجواهر والالهيات ..

وكان كل فضل الفلسفة ـ في نظر ابن خلدون ـ « أنها تشحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج ، لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين ... وهي وان كانت غير وافية بمقصودهم ، فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار ... ومضارها ما علمت . فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات ، والاطلاع على التفسير والفقه ، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة ، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها » .

وواضح أنه هنا يتملق رجال الدين ويرضي عاطفته الدينية ليس الا . فلا يرى للفلسفة سوى

هذا الفضل . وهو فضل مشوب بحذر ابن خلدون وشكه .

وهو يعترف بأن بحوث الفلسفة لم تكن واسعة الانتشار في بلاد المغرب التي نشأ فيها ، ولم تكن موضع عناية هناك . وفي ذلك يقول : « ثم ان المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران بهما ، وتناقصت العلوم بتناقصه اضمحل ذلك منهما الا قليلا من رسومه تجدها في تفاريق من الناس ، وتحت رقبة من علماء السنة . ويبلغنا عن أهل المشرق ان بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة ، وخصوصا في عراق العجم ، وما بعد فيما وراء النهر ، وانهم على ثبج (١) من العلوم العقلية لتوفر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم » . وكأن ابن خلدون بهذا الاعتراف يعتذر عما بدر منه تجاه الفلسفة (والانسان عدو ما جهل ..) مع أنه كان منذ صباه يتعاطى تدريس المنطق (٢) الا

---

(١) الثبج ما بين الكاهل الى الظهر ، ووسط الشيء ومعظمه ، « وهو على ثبج من الامر » اي متمكن منه ورانخ فيه وفي اسمى مرتبة من مراتبه .

(٢) درسه للسلطان ابي سالم سلطان المغرب الاقصى ، او درسه معه .

أنه خجل في أواخر أيامه من ذكر ذلك ، نظرا لهشاشته وضعف البحث فيه (١) ٠

وكيفما دار الأمر فان حملة ابن خلدون على الفلسفة تعتبر آخر ضربة وجهت اليها بعد الغزالي بثلاثة قرون ٠ نام بعدها الفكر العربي نومة أهل الكهف ٠

آراء ابن خلدون في التربية والتعليم :

عرض ابن خلدون في مقدمته عدة قواعد تربوية ، استند فيها الى المباديء الأساسية التالية :

أ ــ ان الاستعداد لقبول العلم ينشأ تدريجيا ٠ اذ يكون المتعلم ، في أول الأمر ، عاجزا عن الفهم بالجملة ٠ فلا بد له من تقريب المعلومات الى ذهنه بالأمثلة الحسية (٢) ٠

ب ــ ان المتعلم ، اذا حصل على ملكة ما في علم من العلوم ، استعد بها لتقبل العلم الذي يلي ،

---

(١) انظر كتاب « الاحاطة في كتاب غرناطة » للسان الدين بن الخطيب او نفح الطيب للمقري ص ٣١٩ ط٠ بولاق ٠

(٢) وهذا ما اعتمده سقراط في حواره مع السفسطائي غلوكون ٠

وحصل له نشاط في طلبه المزيد من العلم ·

جـ ـ اذا عجز الطالب عن فهم ما يلقى عليه في أول الأمر ، حسب ذلك من صعوبة العلم نفسه ، فكل ذهنه وتكاسل عن العلم · فيجب اذن أن يكون التعليم بالتشويق والترغيب، كيلا ينفر الطالب(١) ·

د ـ ان الملكة تحصل بتتابع الفكر وتكرره · فاذا أهمل الفعل والممارسة ضعفت الملكة الناشئة عنه · وهذا ينطبق على العلوم والفنون معا في رأي ابن خلدون ·

هـ ـ ان توزيع الذهن بين مسألتين مختلفتين يصعب الفهم · فيجب أن يتفرغ الفكر الى مسألة واحدة قبل الانتقال الى غيرها · ولا يكون هذا الانتقال الا بعد فهم المسألة الأولى ·

و ـ التدرج مع التكرار في تلقين العلوم : أي أن التلقين يجب أن يكون على التدريج : شيئا فشيئا · فتلقى على الطالب المسألة مرة أولى بطريقة

---

(١) وهذا مصداق قول احد الحكماء من المعلمين القدامى : « كيف تريدني ان اعلمه وهو لا يهبني » ·

مختصرة بسيطة حسب استعداده ، فاذا فهمها ألقيت عليه نفسها مرة ثانية بطريقة أكثر توسعا وتعمقا • فاذا فهمها ألقيت عليه مرة ثالثة بكل تفاصيلها وشروحها (١) •

ز ــ ان الزام الطالب بكثرة الحفظ أمر ضار • وابن خلدون يرى اتباع طريقة المحاورة والمناظرة التي تكسب المتعلم ملكة التصرف بالعلم •

ح ــ انكار الشدة في التعليم لأنها تؤدي ــ في رأيه ــ الى ذهاب النشاط والكذب والمكر ، وعلى الأخص عند الصغار (٢) •

ط ــ لا يجوز اختصار الكتب الكبيرة (للطلاب الكبار ويقصد بهم طلاب المذهب المالكي) ،وضغطها في كتب موجزة وملخصات « لأن ألفاظ المختصرات تصبح عويصة » كما يقول • « فينقطع في فهمها حظ صالح من الوقت وتضر بالملكة » • وهم (أي الأساتذة) حين « قصدو الى تسهيل الحفظ على

(١) في هذه الطريقة التعليمية ما فيها من الحداثة والصحة •
(٢) تجدر الاشارة الى ان اكثر هذه النظريات والمبادىء قد اقرتها النظم التعليمية المعاصرة ــ المؤلف ــ •

المتعلمين أركبوهم صعبا يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها » .

ي ــ كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل، في رأيه ، فهو يقول : « اعلم انه ما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التآليف ، واختلاف الاصطلاحات في التعليم وتعدد طرقها ، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك ... فيضطر المتعلم الى حفظها كلها ، أو أكثرها ، ومراعاة طرقها ، ولا يفي عمره بما كتب في صناعة واحدة (١) .

ك ــ وأخيرا ينتقد ابن خلدون طريقة تعليم القرآن للصغار والابتداء به قبل غيره من العلوم والفنون ، كاللغة العربية وآدابها ولا سيما الشعر الذي هو ديوان العرب ، محبذا طريقة القاضي

---

(١) هذه الطريقة التي يشجبها ابن خلدون كانت سائدة في عصره خاصة في الدراسات المذهبية والدينية ، ويمثل على ذلك بدراسة الفقه المالكي في كتب متعددة ، معقدة الاسلوب ، سيئة التاليف، متشعبة الطرق ، وهذا ان صح في ايام ابن خلدون فهو لا يصح، ولا يجوز ان يصح في ايامنا هذه اذ لا نزال نراه سائدا في الكتب الفقهية الاسلامية التي تدرس في الازهر والنجف وسواهما حيث تعتمد الطرق والاساليب القديمة في تدريسها الا ما ندر منها ، وما استجاب لدعوات الاصلاح ــ المؤلف ــ .

أبو بكر بن العربي الذي يرى تقديم تعليم هذه الفنون ثم الانتقال منها الى تعليم الحساب ،فالقرآن، فأصول الدين ، فأصول الفقه ، فالجدل ، فالحديث وعلومه . كما نهى ـ هذا القاضي ـ أن يخلط في التعليم علمان الا أن يكون المتعلم قابلا لذلك بجودة الفهم والنشاط . « وهذا لعمري مذهب حسن » . على حد تعبير ابن خلدون . « الا أن العوائد لا تساعد عليه ، وهي أملك بالأحوال » . كما يقول. والسبب في تقديمهم تعليم القرآن منذ الطفولة« ايثار التبرك والثواب وخشية ما يعرض للولد في جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم ، فيفوته القرآن ، لأنه ما دام في الحجر منقاد للحكم ، فاذا تجاوز البلوغ ، وانحل من ربقة القهر ، فربما عصفت به رياح الشبيبة ، فألقته بساحل البطالة ، فيغتنمون في زمان الحجر وربقة الحكم تحصيل القرآن لئلا يذهب خلوا منه ... » .

من أين انطلق ابن خلدون حين وضع هذه النظريات التربوية الهامة وسواها ؟ :

نظر ابن خلدون الى مسألة العلم والتعليم من منطلقه الأساسي كعالم اجتماعي حريص على ربط

كل نظرياته بهـذا العلم وبالظاهرة الاجتماعيـة نفسها • فلم يجد في هذه المسألة سوى أنها مظهر طبيعي من مظاهر المجتمع في تطوره ونموه • فاذا ازدهر العمران كان طبيعيا أن تزدهر فيه الصنائع على اختلاف أنواعها ، ومنها صناعة العلم وفـن التعليم • حتى اذا أصاب المجتمع التفسخ أو دب في الدولة الهرم ، كان حتما على تلك الصناعـة أن يصيبها الهرم والفساد كذلك (١) • فلا ينفع في العلم والتعليم دور الافراد مهما أبدعو فيهمـا ، ومهما بذلو من جهد في الابقاء عليهما أو تطويرهما • فكما ان العالم السياسي والمشترع الاقتصـادي لا يملكان ـ في رأيه ـ القدرة على تغيير مسار المجتمع أو تجديد شباب الدولة اذا دب فيهما الهرم (الا الى حين) ، كذلك لا يملك أي عبقري في قضايـا التربية والتعليم تغيير مسار هذا الفن أو تجديد شبابه • فهناك قوانين حتمية تسير الجميع وتتحكم

---

(١) انا اعتبرنا العلم والتعليم مظهرين من مظاهر النشاط الفكري وانا لم نربط ذلك بحتمية ابن خلدون وقوانيـنه الطبيعية في تسيير المجتمع ظهر لنا خطاه واضحا في هذا المجال • ثم ياتي الواقع مصداقا لما نذهب اليه ، اذ طالما شهدنا ازدهارا فكريا ابان الانهيار السياسي والاجتماعي عند كثير من الدول • كما حدث في القرن الهجري الرابع ايام العباسيين ، وقبيل الثـورة الفرنسية وما شابهها من الثورات ـ المؤلف ـ •

بالجميع ، وتقود الجميع الى النهاية المرسومة والمصير المحتوم ·

وقد لاحظ المحللون لفكر ابن خلدون أنه بهذه القدرية في فهم ظواهر المجتمع قد بعد عما يسمى اليوم بعلم الاقتصاد السياسي ، فلم يأت ــ مثلا ــ بآراء اقتصادية ونظريات سياسية تجعل من عملية بناء المجتمعات حركة انبعاثية ديناميكية حرة ، لا تخضع سلفا لتلك القوانين الطبيعية التي لا يمكن تبديلها · ولهذا لم تخطر في باله فكرة امكانية اصلاح المجتمع ، أو تجديد شباب الدولة واحياء مؤسساتها بروح جديدة وفكر جديد ·

فالظواهر الاقتصادية من غنى ثم ترف ثم فقر ، وقضايا العلوم والفنون وتعليمها شأنها شأن غيرها في نظر ابن خلدون : أمور محكومة سلفا بذلك القانون الطبيعي القادر القاهر ، والذي لا يملك الانسان معه أية قدرة على التغيير أو التجديد ·

وقبل أن ننهي هذا الكتاب رأينا أن نعقد مقارنة خاطفة بين مفكرنا وبين من سبقه أو جاء بعده من مفكرين وفلاسفة اجتماعيين ·

حاولنا أن نثبت ـ في المقدمة ـ نوعية الفكر أو التفكير الخلدوني ، فنعتناه بالفكر المعرفي أو ما يقال له بالأجنبية Epistémologie (١) المنبثق عن عقل تجريبي مادي ينظر الواقع وفقا لايديولوجية مجتمعية مسبقة ، أو منظور اجتماعي يرى ان الواقع (في دولة المشرق وخاصة دويلات المغرب العربي) يؤكده وينهض دليلا ساطعا عليه • وها نحن نقارن بين هذا الفكر الخلدوني و «فكر» سابقيه أو لاحقيه لنجد أن التمايز بين الفكرين لا يزال واضحا ، وأحيانا التماثل كذلك •

فهذا أفلاطون وأرسطو ، ثم الفارابي وابن سينا قد آمنو ـ على اختلاف درجات هذا الايمان ـ بامكانية التقدم في المجتمع الانساني ، واستمرارية هذا التقدم • وهؤلاء كانو أمام الانسان والانسانية

---

(١) مبحث تقدمي في مبادىء العلوم وفي اصولها المنطقية على المستويين الداخلي والخارجي • ويراد بالابستيمولوجيا (او نظرية المعرفة) البحث في امكان العلم بالوجود او العجز عن معرفته • وهل في وسع الانسان ان يدرك الحقائق ، وان يطمئن الى صدق ادراكه وصحة معلوماته • ام ان قدرته على معرفة الاشياء مثار للشك ؟ والا فما حدود هذه المعرفة ؟ اهي احتمالية أم يقينية ؟ الخ •• انظر كتاب اسس الفلسفة ط• خامسة ١٩٦٧ د• توفيق الطويل • الناشر دار النهضة العربية ـ القاهرة •

فلاسفة طوباويين يحلمون له ولها بجمهورية يحكمها فيلسوف ، أو مدينة فاضلة يقودها رئيس ـ امام • ينطلقون في كل ذلك من سماء الحلم لا من أرض الواقع • فلا استقراء ولا تحليل ولا معايشة •

أما ابن خلدون فعلى النقيض من كل هـؤلاء : مفكر عقلاني تجريبي يؤمن بأن الحياة الاقتصادية وامكانيات البشر العقلية نفسها نخضع في تطورها للبيئة الجغرافية والاقليم،ويسيرها قانون الضرورة ومبدأ السببية • وحياة الدول والجماعات رهـن بهذه القوانين السيكولوجيـة الاجتماعية الثابتـة التي تسيرها في تعاقب دوري موحد •

على أن حالة مشتركة واحدة نراها عند أفلاطون وابن خلدون هي أن لهما هاجسا واحدا : كان ابن خلـدون يهجس بالمدينـة الالهيـة التيوقراطيـة كأفلاطون • وبتعبير آخر كانا يحلمان بتحقيق ما يقال له « السلطات المجمعة » حيث يضمحل داخل ذات الفرد تضارب الخاص والعام • لكن أفلاطون كرس حياته كلهـا لمقارنـة مدينتـه النموذجيـة (الجمهورية) بما كان يعتبره وهما وأسطورة في المدينة الواقعية التجريبية • أما ابن خلدون فلم

يكن بحاجة الى العالم التجريدي ومثله ، كان خارج الاغراءات الطوباوية الافلاطونية ، بعيدا عن التصورات الصوفية وأمبراطورية العقل المستفاد الفارابية وامامة الرئيس ــ النبي في المدينة الفاضلة الخيالية . وهكذا ظل أفلاطون والفارابي فيلسوفين حالمين ، يحدوهما الحنين لتحقيق الامل ــ المثال . ويبقي ابن خلدون وحده مع الواقع ــ المثل ليحقق منه الامل ــ المثال .. يحدوه دائما الحنين نفسه والهاجس نفسه .

ومن قال ان الواقعية تلغي الحنين ؟.. وتعطل الهاجس ؟..

بعد فلاسفة اليونان لم يقم فيلسوف واحد بفكرة تنظيم المجتمع تنظيما عقلانيا وواقعيا لا سيما بعد الاسلام الذي لم يضع نظرية واضحة للسلطة بوجه عام لذلك انطلق ابن خلدون على هواه في تنظير وتنظيم المجتمع ووضع قوانين قيام السلطة ونشوء الدول . لم تكن قبله اذن قوانين جاهزة لتفسير الظاهرة المحمدية على الاقل . كانت فقط التعاليم والمثل الاسلامية التي قامت الامبراطورية الاسلامية على وهج اصالتها وزخم

روحانيتها وتساميها ‥ ولم تقم على أساس نظام سياسي واجتماعي واضح المعالم بل اكتسبت نظمها وعوائدها الجديدة بالتدريج ومن مصادر خارجية لأمم وشعوب ذات حضارات عريقة ومؤسسات معروفة · كل ما فعله الاسلام بهذه المؤسسات والقوانين والعوائد أنه بلورها وهذبها وجعلها ملائمة لمعتقداته ومقدساته ومثله ولغته · وسرعان ما ضعف الاسلام أو على الأصح المسلمون حيالها فطغت عليهم ولم يستطيعو دائما أن يكونو فاعلين فيها بل منفعلين ·

المنطلق السيء : كان لا بد لابن خلدون من نموذج واقعي ينطلق منه · فلم يكن أمامه سوى مجتمع مغربي منحل ودويلات مغربية منهارة · ولسوء حظه أنه كان هناك : في صميم ذلك المجتمع وتلك الدويلات فعانى من تناحرها واقتتال سلاطينها على السلطة الشيء الكثير · فراح بالريشة المدماة يرسمها على خريطة الواقع الكئيب · ثم يستنتج من خطوطها وتهاويلها الباهتة حقائق وقوانين بدت له صحيحة ودائمة · غير انها لم تكن – في الواقع – سوى تجسد لانفعالات نفسية وفكرية ضاغطة تحت تأثير عصبيته المغربية التي طالما

حبست وتراكمت في نفسه ابان المعاناة السياسية القاسية التي مر بها • حتى اذا ختم حياته السياسية بفشل ذريع لم يكن يتوقعه ، راح يتدفق كالسيل مفجرا ما اختزنته نفسه من تراكمات وانفعالات كادت تحجب الرؤية الصحيحة لديه : فكان علم الاجتماع الذي اهتدى اليه حصيلة طبيعية لما اعتملت به نفسه ونتيجة تعويضية لعملية الاحباط التي مر بها ولحالة اليأس القاتل التي أوشكت أن تعطل فكره • بل كان هذا العلم بمثابة واحة استراح فيها قليلا هذا الفارس المتعب الذي تاه طويلا في الصحراء مفتشا عن منابت العز ومهابط الوحي الاول التي بنت ـ من بعد ـ ذلك المجد المؤثل وتلك الامبراطورية الاسلامية في عهدها المتماسك •

وحين ضربت عينيه الرياح السافية لم يعد يرى الا غشاوة ضبابية دكناء ، والا صورا باهتة لذياك المجد وهاتيك الامبراطورية : صورا ممزقة شوهاء ، لا رجاء معها في تجدد أو انبعاث أو قيامة •

من هنا كان يأسه القاتل ـ كما يقول غاستون

بوتول (١) « وسوء الحظ الذي كان يلازمه » ، والذي دفعه اليه سوء الواقع الذي عاشه حيث اضطر الى « أن يعوي مع الذئاب » • على تعبير بوتول • فكان طبيعيا أن يستنتج ابن خلدون ان الاقدار هي التي تسير الاحداث وتمسك بخناقها ، لا الانسان ، فبدت عليه جبرية آسرة فسر من خلالها كل شيء ، وعطل معها كل ايمان وحرية • فعنده : « ان قوة أعرق الناس في التوحش تسوس أعرقهم في الحضارة » • وعنده وفقا لذلك : « ان كل مصر متمدن يقع تحت ضربات البرابرة سريعا جدا لا ريب » • وعنده : « ان تعاقب الدول صعودا وسقوطا لا يكون تدرجا نحو أي تقدم كان » • على عكس ما يعتقده الكثيرون من علماء الاجتماع اليوم •

وتعاقب الدول عنده مسير بقوانين طبيعية ثابتة تجري على الدول كما تجري على الانسان : فالصعود يعقبه الهبوط • ثم الموت •• ولا قيامة ••

ويبدو واضحا من الحاح ابن خلدون على هذه

---

(١) انظر دراسة هذا المستشرق الفرنسي المترجمة الى العربية بقلم عادل زعيتر والمثبتة في كتاب : تاريخ العلوم عند العرب ـ تأليف الدكتور خليل الجر والاستاذ اديب صعيبي والمهندس حسيب غالب ص ٢٣٣ ـ المطبعة البوليسية ـ جونية ـ لبنان ط ٣ ـ ١٩٧٤ •

الحتمية Fatalité في سير الظاهرة الاجتماعية، وقيام الدول ، ثم زوالها انه قليل الايمان بالشخصية الانسانية التي لا أثر لها في تسيير الاحداث التاريخية، أو أن أثرها يبدو ثانويا وباهتا ..

وهو لا يؤمن ـ بالتالي ـ بامكان وجود «البطل» أو «العبقري» الذي باستطاعته تغيير مسار التاريخ، أو تعطيل مفعول العلل التي تحتم سير الأمم والدول والمجتمعات نحو النهاية المؤكدة ، بما يضعه من قوانين اصلاحية جذرية وما يحدثه من انقلاب في النفوس ، وما يبثه فيها من روح ثورية انقلابية تبعدها عن الانهزام والاستسلام والاسترخاء والخمول ، وبالتالي عن الموت المؤكد الذي يبشر به ابن خلدون .

فليس حتميا ولا نهائيا على الاطلاق ، وقد شاهد ذلك في مصر حين انتقل اليها ، أن تسير الدول بذلك القانون الذي تمسك به : قانون التطور الطبيعي فلا يتعداه ، ولا تتأثر الا به . فهناك دول ومجتمعات كثيرة قامت ونمت وازدهرت وانحطت ولكنها لم تمت ، ولم يكن حتما عليها أن تخضع لعصبية أقوى ، أو تستبدل بها ، وتقوم هذه على

أنقاضها • بل وجدناها « تقوم » من جديد ، وتنهض مرة ثانية ، وتعاود سيرتها الأولى على دروب الحضارة والرقي • ولكن الواقع المرير الذي عاشه مفكرنا ، ونظرته الحزينة الى الامبراطورية الاسلامية التي قامت في المشرق جبارة متشامخة ، ثم غلبتها على أمرها قبائل متوحشة كالقوط والمغول والتتار والترك ، ثم ما آلت اليه من سقوط وموت هو الذي أملى عليه تلك الافكار وغشاه بتلك النظرة السوداوية والنظريات اليائسة القائلة بأن لا عودة ، بعد ، ولا تجدد ، ولا انبعاث للدول والامبراطوريات والحضارات بعد تساميها وازدهارها • « فما الازدهار الا نذير الانهيار (١) » تماما كالذي يصاب به الانسان • واذا كان للدول أن يطول عمرها (بعد الطور الرابع) فما ذاك الا وميض برق خلب ، لا تلبث معه أن تتهاوى وتموت مثلما يحدث « للذبال المشتعل » على حد تعبيره ، وكما مر معنا •

---

(١) لم يستطع ابن خلدون ان يميز بين الحضارة والحضارات : الحضارات تفنى وتزول دولها • اما الحضارة فباقية متجددة على الدوام لانها ليست مرتبطة بامة من الامم او زمن من الازمان
المؤلف

لكنه عندما تحرر من الكابوس المغربي (اذا صح التعبير) نراه يصحو على حقائق أكثر ثباتا فيقول بالعودة والقيامة وان الانسان قادر على ذلك بما يهيأ له من عوامل دينية وروحية ، ويستشهد على ذلك بأمبراطوريات قديمة عاشت مزدهرة ومتحضرة آلاف السنين (١) •

على كل حال ان هذا لا يعتبر تناقضا منه ولا اضطرابا في الفكر والنهج • انها نظريات ألح على تأكيدها واقع تجريبي عنيف • فراح ابن خلدون يقوننها ويطلقها أساسا لعلمه ومنطلقا لتفكيره •

مدى المعاصرة في آراء ابن خلدون ونهجه :

حين بحث ابن خلدون الظاهرة الاجتماعية اعتمد ـ كما رأينا ـ على الملاحظة الحسية والتاريخية لتقييمها وتفسيرها • وبتعبير أصح : جمع المواد الاولية لموضوع بحثه من المشاهدات وبطون التاريخ ثم أجرى عليها عملية عقلية ليصل الى الغرض الذي قصد اليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين•

(١) انظر مقدمة هذا الكتاب •

مثل هذا النهج لم يكن عابرا في ذهن ابن خلدون بل كان في صميم تفكيره واتجاهه العقلي العام . وهو نهج لا يزال الى يومنا هذا معتمد الباحثين في علم الاجتماع ومنطلقهم الصحيح في التفتيش عن العلل والاسباب الخفية التي تكون مجتمعا ما وتعطيه طابعا خاصا . حتى طريقة عرضه لبحوثه التي انتهى اليها في المقدمة ، طريقة فيها من الاصالة والتركيز العلمي ما يقربها كثيرا من تصاميم أساتذة الهندسة المعاصرين الذين يضعون نص النظرية عنوانا للدرس قبل مباشرة حل المسائل المتعلقة بتلك النظرية . وهكذا فعل ابن خلدون حين عنون كل فقرة من بحثه بقانون أو فكرة من القوانين التي انتهى اليها . ثم يبدأ ببيان الحقائق التي استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة . وهذه هي طريقة الاستدلال في علم الهندسة اليوم. وكذلك يعمد الى الاستدلال المنطقي الخالص بعد الاستدلال العملي التجريبي ، اذا وجد في موضوع بحثه عناصر مشجعة على الاقتناع بالدليل العقلي.

وقد يعمد ابن خلدون الى التعليل بحقائق العلوم الطبيعية ، أو علم النفس ، أو علم الاقتصاد أو علم السياسة (هذه العلوم لم تكن معروفة على أيامه

بن كان منها بعض النظريات) ٠

ففي الفقرة التي جعل عنوانها : « فصل في أن الأمة اذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع اليها الفناء » ٠ اشارة واضحة الى قانون رئيسي من القوانين الاجتماعية التي اهتدى اليها أثناء بحثه في شؤون الاجتماع السياسي :

بدأ برهانه ـ على ذلك ـ بمقولات من المنطق الخالص ، ومن حقائق علم النفس ، وعلم الحياة البيولوجيا ، وعلم الحيوان ٠ فقال : « والسبب في ذلك ، والله أعلم ، ما يحصل في النفوس من التكاسل اذا ملك أمرها عليها ، وصارت بالاستعباد آلة لسواها ، وعالة عليهم ، فيقصر الامل ويضعف التناسل ٠٠٠ والاعتمار انما هو عن جدة الامل ، وما يحدث عنها من نشاط في القوى الحيوانية ٠ فاذا ذهب الامل بالتكاسل وذهب ما يدعو اليه من الاحوال ، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم ، تناقص عمرانهم ، وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم ، وعجزو عن المدافعة عن أنفسهم ، بما خضد الغلب من شوكتهم ، فأصبحو مغلبين لكل متغلب ، طعمة لكل آكل ، وسواء كانو حصلو على

غايتهم من الملك أو لم يحصلو ••• وفيه ، والله أعلم ، سر آخر : وهو ان الانسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (١) • والرئيس اذا غلب على رياسته وكبح عن غاية عزه ، تكاسل حتى شبع بطنه وري كبده • وهذا موجود في أخلاق الاناسي • ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة ، وانها لا تسافد اذا كانت في ملكة الآدميين • فلا يزال هذا القبيل المملوك على أمره في تناقص واضمحلال الى أن يأخذهم الفناء • والبقاء لله وحده » •

أليس في هذا القول سبر لغور الاشياء وحقائق نفسيات البشر ونزعاتهم المفطورين عليها في دنيا الصراع والغلبة سلبا وايجابا • ألا نرى ذلك ـ الى الآن ـ في كثير من الأمم الغالبة والأمم المغلوبة على السواء • بصرف النظر عما في بعض هذه الآراء من مبالغات ؟!

ثم يختم ابن خلدون بحثه هذا بأدلة من شواهد التاريخ ليؤكد هذه الظاهرة الاجتماعية عند الأمم

---

(١) يشير بذلك الى قوله تعالى بشأن آدم وذريته : « واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة » • سورة البقرة الاية ٣٠ •

الغالبة . فيقول : « واعتبر ذلك في أمة الفرس ، كيف كانت قد ملأت العالم كثرة ، ولما فنيت حاميتهم في أيام العرب بقي منهم كثير وأكثر من الكثير (١) . يقال ان سعدا (يعني سعد بن أبي وقاص قائد جيش المسلمين في غزوه للفرس) أحصى من وراء المدائن (عاصمة الفرس آنذاك) فكانو مائة ألف وسبعة وثلاثين ألفا . منهم سبعة وثلاثون ألفا رب بيت . ولما تحصلو في ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم الا قليلا ، ودثرو كأن لم يكونو . ولا تحسبن أن ذلك لظلم نزل بهم أو عدوان شملهم، فملكة الاسلام في العدل ما علمت ، وانما هي طبيعة للانسان اذا غلب على أمره ، وصار آلة لغيره (٢) » .

وشواهد التاريخ المعاصر لدى الدول المنتصرة والدول المنهزمة في الحروب الحديثة لا تزال تؤكد ما ذهب اليه ابن خلدون من أن الأمة المغلوبة

---

(١) انها نظرية « الكم » التي استمدتها ابن خلدون وامن بها في تفسير الظاهرة الاجتماعية : تتكاثر الامة الغالبة افرادا ومالا وترفا وحضارة واتساع رقعة . فالكثرة اذن (او الكم) هي النتيجة الحتمية للنصر والمظهر الغالب للامة الغالبة . المؤلف .

(٢) حماس العاطفة الاسلامية هنا يطغى على كل شيء ولكنه لا يطغى على الحقيقة . وفي هذا الحماس رد على ما ذهب اليه طه حسين ومحمد عبد الله عنان ـ المؤلف ـ .

يتناقص عددها والأمـة الغالبـة تكثر بالأعـوان والتوسع وتتكاثر بشعـور العزة والنصر •• اذا تطاول عهد هذا الشعور واستطاعت أن تتمتع طويلا بمكاسب الغلبة والتوسع •

أما التمهيدات الكثيرة أو المقدمات الخاصة التي لجأ اليها ابن خلدون قبل كل بحث أو مادة أو علم من العلوم فأمر يدعو الى الاعجاب بخطة هذا العالم الاجتماعي الذي ما حدثنا عن علم من العلوم أو فن من الفنون الا وأرهص له بمقدمة تمهيدية تحـدد معالمه وخصائصه • فكأنه يريد أن يقول لنا : انني خبير بهذا العلم أو ذاك الفن الذي سوف أحدثكم عن تأثيراته ونتائجه وصلته بعلم العمران •واليكم تفاصيل هذا العلم وخصائصه أولا • كما فعل في الباب الاول من المقدمـة اذ تكلم بالتفصيل عـن الحقائق الجغرافية تمهيدا لكلامه على أثر البيئة الجغرافية (أي الاقليم) في حياة الافراد والجماعات• وهكذا فعل في الباب السادس حين تحدث عن مختلف العلوم وموضوعاتها وأغراضها تمهيدا للكلام عن النظم التربوية وقضايـا العلـم والتعليـم عنـد الشعوب • وهذا دليل على الصدق العلمي وشمولية المعرفة شعار كل عالم متخصص قديما وحديثا حين

يتفرغ لمادة من المواد أو لعلم من العلوم فاذا به ملم بكل جوانبها وأبعادها من جهة ، وبكل ما يتصل بها من علوم أو فنون من جهة أخرى •

أما الاصالة والريادة والابتكار فليست في هذه التمهيدات على أهميتها بل في علم العمران نفسه ودراساته العميقة الموسعة فيه •

الذين جاؤو بعد ابن خلدون :

ظلت ريادة مفكرنا أكثر من أربعة قرون لا ند لها ولا نظير : يحوم علماء الاجتماع حولها ولا يردون ، يتحدون ولا يستطيعون ، يتجاهلون وجوده وعلمه فلا يقدرون • ذلك لأنه استطاع أن يضمن علمه المبتكر جميع قوانينه وعلله تقريبا • فالدقة في تحديد الغرض والوحدة في بناء الموضوع ، والسلامة في النهج والروح العلمية السائدة في كل باب وكل فصل (١) كل أولئك خصائص كان من الصعب تجاهلها أو التغلب عليها الى أن ظهر العلامة الفرنسي أوجيست كونت Auguste Conte (١٧٩٨ ــ ١٨٥٧) فجال وصال وأبدع الا أنه لم

---

(١) ما عدا الفصل الذي يدرس فيه مسألة الخلافة وموقف معاوية منها ، ثم مقتل الحسين بن علي حيث يظهر كثيرا من التعصب ان لم نقل الجهل بحقائق الاحداث الاسلامية ــ المؤلف ــ •

يتفوق على مكتشفــات ابن خلــدون من قوانــين ونظريات الا في التفاصيل :

عمد هــذا العلامــة الى البحــوث والنظريــات الاجتماعية السابقة والتي قام بها علماء أوروبيون مثل « دراسات في الحضارة الانسانية » ، و « فلسفة التاريخ » ، و « العلم الحديــث » لفيكو Fico الايطالي (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) الذي عد ـ عن تعصب أو جهل ـ المنشيء الاول لعلم الاجتماع وهو ليس كذلك عند التحقيق بالرغم مما له من جهود جبارة في هذا العلم ومن مكتشفات • وكذلك دراسات «كانت» Kant الألماني وفولتير (١) وكوندورسيه الفرنسيين Voltaire et Condorcet • وجان جاك روسو Jean Jaques R. في«العقد اجتماعي» الخ • عمد أوجيست كونت الى كل هذه الدراسات المتقدمة فنقحها وأكمل دراستها وهذبها من صيغتها الفلسفية المثالية التجريدية وأخضعها للنهج العلمي الــذي التزم به وجمعها كلها تحت اسم واحد : « الديناميك الاجتماعي » أو علم « التطور الاجتماعي » ظنا منه أنه أول من أنشأ مثل هذا العلم ـ المزيج • ولم يدر ان عالما عربيا أنشأ شبيها له بل أنشأ المصدر الاول

(١) وله كتاب قيم بعنوان « طبائع الامم وفلسفة التاريخ » (١٧٥٦)•

والمنهل البكر قبله بنحو أربعة وقرون ونصف ٠
فمن الانصاف للحقيقة العلمية والتاريخية أن نقول : ان نشأة علم العمران أو علم الاجتماع كانت على مرحلتين وفي زمانين ومكانين مختلفين(١):

١ ـ النشأة الأولى في القرن الرابع عشر على يد ابن خلدون ٠ والنشأة الثانية أو بتعبير أصح البعث الثاني له أو احياؤه على يد أوجيست كونت ، (في القرن التاسع عشر) ٠ وبين هذين العملاقين أشتات من البحث والباحثين لم تكتمل لهم العدة ولم تتم على أيديهم انجازات اجتماعية ضخمة ٠

قال عنه روبرت فلنت : « من وجهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي باسم من ألمع الأسماء ٠ فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدم اسما يضاهي في لمعانه ذلك الاسم ٠٠ اذا نظرنا الى ابن خلدون كمؤرخ فقط ، وجدنا من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم ٠

---

(١) للتوسع انظر كتاب : عبد الرحمن بن خلدون ص ١٧٤ تأليف د٠ علي عبد الواحد وافي ـ سلسلة اعلام العرب ـ وزارة الثقافة والارشاد القومي ـ مصر ١٩٦٢ ٠

وأما كواضع نظريات في التاريخ فانه منقطع النظير في كل زمان ومكان ، حتى ظهور فيكو بعده بأكثر من ثلاثمائة عام ٠٠ انه يستحق الاعجاب بما أظهره من روح الابتكار والفراسة والتعمق والاحاطة ٠٠ الخ ٠٠ (١) ٠

ويقول ساطع الحصري الذي عقد مقارنة بين ابن خلدون وفيكو : « ان كليهما يرميان الى غاية واحدة هي معرفة طبائع الأمم والمجتمعات ، وتعيين نظام سير التاريخ العام ٠ غير ان كل واحد منهما يحاول أن يصل الى هذه المعرفة ، باحثا في ساحة معينة ، مستندا الى وقائع ومواد خاصة ٠ ان كتاب فيكو « العلم الجديد » يستند قبل كل شيء الى التاريخ القديم ، ويستمد عناصر بحثه في الدرجة الأولى من تاريخ اليونان والرومان ، من غير أن يعير التفاتة ما الى تاريخ العرب والاسلام ، في حين أن مقدمة (ابن خلدون) بعكس ذلك تماما ، تستند الى تاريخ العرب والاسلام ، من غير أن تأخذ بالاعتبار تاريخ اليونان والرومان ٠ فلا نغالي اذا قلنا أن كتاب فيكو بمثابة تفلسف في تاريخ اليونان والرومان في حين ان مقدمة ابن خلدون بمثابة

---

(١) ساطع الحصري « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » ص ١٧٥ ٠

تفلسف في تاريخ العرب والاسلام • والجدير بالذكر ان ابن خلدون يقمد نظرياته على الواقع ، فيما يقمد فيكو نظرياته على أساس علم النفس الاجتماعي (١) بمثل هذه المقدرة على التحدي والصمود جابهت « مقدمة » فيلسوفنا تجاهل معظم علماء الغرب لها • فقد استمر جهل الغرب لها أو تجاهلها قرابة أربعة قرون الى أن جاء من يترجمها ويدرسها ويحلل أغراضها وقوانينها ونظرياتها ويضعها على محك المعطيات الجديدة لعلم الاجتماع الحديث ، والعلوم المتفرعة عنه : كالديموغرافيا والاقتصاد السياسي ، والستاتستيك والاتنولوجيا والبيولوجيا والبسيكولوجيا : فوجدوها مشتملة على كل هذه العلوم بشكل أو بآخر • بعمق تارة وبضحالة تارة أخرى • فاقرو لصاحبها بفضل الريادة والسبق • يأتي في مقدمة هؤلاء المستشرق الايطالي دوزي • ثم تكر السبحة لأولئك العلماء والمستشرقين المنصفين الذين توالو على ترجمة وتحليل المقدمة ولا يزالون نعد منهم ولا نعددهم : غاستون بوتول وروبرت فلنت وستيفانو كلوزيو وكريمر

---

(١) ساطع الحصري المصدر نفسه ص ١٩٤ •

وروزانتـال وشميدت وشـارل عيساوي وايـف لاكوست ٠

أما العرب والمشارقة فقد عقدو دراسات وألفو كتبا حول مقدمة ابن خلدون لعلها من أغزر وأمتع ما درسو وألفو ٠ ولا تزال هذه الظاهرة : ظاهرة ابن خلدون وفكره الخلاق موضوع أبحاث علمية تحليلية جادة ، ومقارنات لا تنقطـع بينه وبـين علماء الاجتماع منذ العهد الوسيط وعصر النهضة الأوروبية حتى اليوم ، نظرا لما في فكره ونظرياته من خصوبة وغنى وحداثة ٠

قاموس ابن خلدون الخاص :

لابن خلدون ـ كما لأي أديب أو عالم كبير ـ قاموس لغوي خاص به ، لا سيما اذا كان هـذا الأديب صاحب مدرسة ونهج أسلوبي تعبيري يعرف به (١)٠وللعالم كذلك لغته الخاصة ومفرداته التي يحملها ـ أحيانا ـ ما لم تكـن تحملـه في بطون المعاجم ٠ فكيف اذا كان هذا العالم ـ كابن خلدون ـ مبتكر علم جديد ومكتشف أفكار وآراء ونظريات وقوانين ليس لها في الكلمات المألوفة ولا في المعاجم

(١) ارهصنا الى ذلك قبل قليل ٠

ما يعبر عنها تعبيرا علميا دقيقـا ، وقد يضطـر صاحب هذا العلم الى « وضع » أو « نحت » ألفاظ وعبارات جديدة عن طريـق الاشتقاق والنسبـة والاضافة والمجاز والكناية وسواها ·

وقد عبر ابن خلدون نفسه عن هذه الضرورة حين قال في معرض حديثه عن أهل التصوف : « ثم ان لهم مع ذلك آدابا مخصوصة بهم ، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم · اذ الاوضاع اللغوية انما هي للمعاني المتعارفة ، فاذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف ، اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه » · واليك لائحة موجزة بالكلمات

ـ المفاتيح التي عرف بها ابن خلدون ، وكان لها مدلولها الخاص في علم العمران الذي ابتكره :

ـ العمران : ويقصد به الاجتماع الانساني ·

ـ علم العمران : الابحاث التي تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين الخاضعة لها ·

ـ العصبية : القوة والمنعة الناشئتان عن روابط القربى والنسب الأدنين ·

ـ العرب : أو البدو الرحل أو الأعراب المتوحشين

(من الوحشة البعد عن الآخرين) ·

ـ الرئاسة : في المجتمع البدوي وهي طوعية وهي شكل السلطة البدوية · وأحيانا يسميها السلطة المنتشرة ·

ـ الملك : في المجتمع الحضري وهي اكراهية تتم بالقهر والغلبة بواسطة العصبية : فالملك غاية العصبية وهو شيء زائد على الرئاسة ·

ـ الرزق : ما تحصل به الكفاية والضروري من العيش ·

ـ الكسب : ما زاد وفاض على الضروري «والكسب هو قيمة الاعمال البشرية» ·

ـ علم التعاليم : وهو العلم الذي يختص بالعلوم التي يمكن تعليمها وتلقينها كالكيمياء والرياضيات وغيرها ·

ـ الملكة : التملك والسيطرة ·

ـ الحجاب : الوزراء أو من هم بمنزلتهم ·

ـ الوازع : الدولة · وقيامها ضروري لكي تعدل بين الناس وتكون وازعا لعدوانية بعضهم على بعض · فالعدوان داع من دواعي قيام الوازع ·

ـ والوازع أو الدولة أربعة أشكال : دولة كلية

ودولة شخصية ودولة مستترة ودولة مستجدة •

ـ ينسحب عليهم : يطبق عليهم ، ولم ترد بهـذا المعنى في لسان العرب • هنا على المجاز •

ـ الانتهاض : القيام بالأمر •

ـ الخير : مجموعة الفضائل البدوية « ان أهـل البدو أقرب الى الخير من أهل الحضر » •

ـ الترف : يجعله ابن خلدون مظهرا من مظاهـر القوة في أول الدولة ثم سببا من أسباب الانهيار في أواخر أيامهـا • لـذا يصبح للترف مفهوم اجتماعي خاص في نظره •

ـ واقعات العمران البشري : أو أحوال الاجتماع الانساني •

ـ النحلة : وهي الملة أو الطائفة ولكنها عند ابن خلدون أحيانا طريقة العيش وفقا لنوع العمـل الذي يمارسه الانسان ، ووفق ظروفه وبيئته •

ـ العود : المردود : « فان الافعال لا بد من عـود آثارها على النفس » كما يقول •

ـ قيم الاعمال : المكاسب : وقيمة العمل ترجع الى كمية العمل المبذول فيه • « والرزق والكسب انما هما قيم أعمال أهل العمران » •

ـ الامارة : ويعتبرها ابن خلدون مصدرا من مصادر المعاش غير الطبيعي ، وغير المشروع ·

ـ الشوكة والعصبية : « وهو المعبر عنهما بالجند » كما يقول ·

ـ السخرة : ويسميها ابن خلدون « تكليف الاعمال لأن الاعمال من قبيل المتمولات » ·

ـ الزحف صفوفا : ويعني به الاحتلال أو الطريقة العسكرية لتحقيق الاحتلال · وقد جعل ابن خلدون هذه الجملة مرادفة لمعنى الغزو ·

ـ السكون : أول مظهر من مظاهر الرقي · وهو بمعنى الاستقرار الذي هو صفة التحضر ·

ـ النقلة : الترحل ويقابلها الكن بلغة ابن خلدون ·

ـ التوحش : البعد عن الحضر أو الحاضرة · وهو سكنى القفار وهي لا تعني معاشرة الوحوش بالضرورة أو التخلق بأخلاقها ·

ـ الصنائع الانسانية : كالخط والكتابة · وقد سماها الانسانية لأنها صنعة يتفرد بها الانسان عن سائر الحيوان ·

ـ التناغي في الكمالات : التباهي والتزاحم في طلب

الزائد أو الفائض ٠

ـ البياعات : ما يباع من السلع ٠

ـ اثارة الارض : فلحها ٠ وازدراعها : زرعها ٠

ـ الابانات : صرف رواتب الجنود في ابانها ٠ في وقتها المحدد ٠

ـ أديانهم : عاداتهم (ص ٦٦٠) ٠

ـ الحاجي : يطلق ابن خلدون هذه الكلمة على ما يقابل الضروري وضدها الكمالي (١) ٠

ـ الأسمائي : الكمالي ٠

ـ اصفاق : موافقة ٠

ـ الحدثانية : كلمات واشارات يطلقها المتنبيء بالشيء ليشير الى زمنه والقائم به ٠

ـ الخارجي : من يسوس نفسه من غير أن يكون له قدم في السيادة (٢) ٠

ـ المربى : التربية ٠

ـ مجسنه : جمله مجوسيا ٠

---

(١) المقدمة ص ٢٧٠ ٠
(٢) المقدمة ص ٢٤٠ ٠

ـ ملذوذ : مستطاب ·

ـ العصباني : الوازع ·

ـ عبية الجاهلية : الكبر والفخر والنخوة ·

ـ العروبية : صفة البداوة في العرب ·

ـ العصبيات : العشائر والقبائل ·

ـ الوزر : يستعملها ابن خلدون بمعنى المعقل والملجأ ·

ـ القتن : أو الرزق وما ينتفع به المرء في معاشه ·

الى آخر هذه السلسلة من الكلمات العربية التي خرجت على يد ابن خلدون تخريجا خاصا واكتسبت صفة الكلمات العلمية التي أصبحت تشير الى مفهوم خاص في علم العمران البشري الذي ابتدعه علامتنا، وراح يكررها في كثير من فصول مقدمته وتاريخه حتى أكسبت أسلوبه لونا ومذاقا خاصين ·

الى طلاب البكالوريا اللبنانية ـ القسم الثاني فرع الفلسفة :

وبعد فقد رأينا تعميما للفائدة ـ اذا كان لعملنا هذا من فائدة ـ أن نجعل من كتابنا الميسر هذا كتابا مدرسيا كذلك ، يقبل عليه طلابنا الأعزاء

لما في دراساته من ايجازات مبوبة ومرقمة ، وأسلوبه من ايضاحات وحواش ترشدهم الى المراجع السهلة التناول ، من أجل التوسع والاستزادة •

كذلك أثبتنا في آخره نماذج مخططة لموضوعات لما يعطى عن ابن خلدون في الامتحانات الرسمية •

كما أثبتنا بعض أسئلة الدورات الماضيةالقريبة العهد للاستئناس بها وتوسيعها باشراف الأستاذ وتوجيهه •

ـ التاريخ وعلم العمران (١) :

١ ـ أسباب اهتمامه بالتاريخ • أحوال عصره وخبرته الواسعة •

٢ ـ مفهوم القدماء للتاريخ •

ـ اخطاء المؤرخين :

١ ـ ولع النفس بالغرائب ، مما يحملها على تصديق الاخبار الملفقة (توسع) •

---

(١) هذه افكار رئيسية مساعدة لموضوع التاريخ وعلم العمران على طالب صف الفلسفة في لبنان توسيعها ليتم له منها موضوع متكامل ـ المؤلف ـ •

٢ ـ الذهول عن تبدل الاحوال (توسع) ٠
٣ ـ التشيع (توسع) ٠
٤ ـ الجهل بطبائع الاحوال في العمران (توسع) ٠
٥ ـ الثقة بالناقلين والذهول عن مقاصد المؤرخين، والجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع وطلب الثروة والجاه عن طريق المدح والثناء (توسع) ٠

ـ تعريف التاريخ :

١ ـ انه « علم الحوادث البشرية » (توسع) ٠
٢ ـ التاريخ خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال (توسع) ٠
٣ ـ التاريخ خبر شامل للظواهر الاجتماعية (توسع) ٠
٤ ـ التاريخ خبر علمي لا يكتفي بتسجيل الظواهر (توسع) ٠

ـ من قواعد التاريخ :

١ ـ تطبيق مبدأ السببية (توسع) ٠
٢ ـ اختبار قانون المطابقة بالرجوع الى القواعد العامة لطبيعة الاحوال في العمران وقد عرفوه

بقانون الامكان والاستحالة (توسع) ٠

٣ ــ مقارنة الاحوال ببعضها (توسع) ٠

ــ علاقة التاريخ بعلم العمران :

١ ــ علم العمران هو مجموع القواعد التي تفهم بها الظواهر التاريخية ٠ هذا العلم هو من استنباط ابن خلدون وعلى هذا الاساس يعتبر فيلسوفنا مؤسس علم العمران ٠

٢ ــ علم العمران هو أهم قاعدة يضبط بها التاريخ من بين مجموع الشروط التي وضعها ابن خلدون لهذه الغاية أو المآخذ التي أخذها على المؤرخين ٠

ــ الاجتماع البشري على الجملة :

١ ــ الانسان مدني بالطبع وذلك يعني أنه مدفوع بالحاجة الطبيعية الى الاجتماع ٠

٢ ــ تحصيل القوت حاجة أساسية ٠

٣ ــ دفع العدوان حاجة أساسية ٠ المقارنة بالحيوان واظهار الفوارق التي تستدعي الاجتماع ٠

٤ ــ الاجتماع يستدعي السياسة بمعنى ان لا بد منها لمن ينظم الاجتماع أو يحكم لما في أطباع

الناس من ميل الى العدوان (القوة السياسية هي العصبية كما سنرى وهي تتخذ أشكالا من الرئاسة الى الملك) •

ـ تنوع العمران :

١ ـ المناخ وأثره في التنوع (التبسط في طبائع الأقاليم وخصائصها وأثرها) •

٢ ـ التربة وأثرها في التنوع (التبسط في المميزات الناتجة عن التربة) •

٣ ـ أهل البداوة هم بدو •

٤ ـ الحضارة تتكون في الأقاليم المعتدلة •

٥ ـ أبقى ابن خلدون عناصر أخرى تؤثر في العمران (تراجع التفاصيل وعلى الاخص دور العمل الانساني) ولكنه أبقى للمناخ والتربة أهمية رئيسية •

ـ العمران البدوي :

١ ـ قسم ابن خلدون العمران الى مرحلتين بداوة وحضارة •

٢ ـ البداوة سابقة للحضارة وطبيعية •

٣ ـ العمران البدوي يحدد بأنه العمران الذي

يقتصر فيه على الضروري من أسباب المعاش •

٤ ـ غاية البداوة هي الحضارة أو العمران الحضري •

٥ ـ البداوة تابعة للحضارة ومضطرة لها (توسع) •

٦ ـ قلة الصنائع والعلوم بسبب حياة الرحلة •

٧ ـ قلة عدد الافراد بسبب شظف الحياة •

٨ ـ العصبية البدوية أقوى من عصبية أهل الحواضر (شرح) •

٩ ـ يقسم العمران البدوي الى ثلاثة أنواع : المجتمع المغرق في البداوة ويعيش أهله على الغنم والبقر وهذان الفريقان هم رحل على الغالب • الفريق الثالث يعيش على زراعة الارض وهم بدو يستقرون في مكان ثابت • وسكان الارباض وهم أتعس حالا من البدو الرحل والحضر •

ـ اخلاق ابناء المجتمع البدوي :

١ ـ ينسب ابن خلدون الى أبناء المجتمع البدوي خصائص خلقية ونفسية يعتبرها طبيعية أي ناتجة عن الواقع المعاشي والطبيعي •

٢ ـ نكد العيش واختصاصهم فيه في شظف الاحوال

(شرح) ٠

٣ ـ هم أكثر حركة من أهل الحواضر (شرح) ٠

٤ ـ أقرب الى الخير (شرح) ٠

٥ ـ أقرب الى الشجاعة (شرح) ٠

٦ ـ ذكر ابن خلدون كلاما عن العرب منه أنه حكم عليهم بالتوحش والميل الى التخريب الخ ٠٠٠ (مناقشة توضح بواسطة الآراء المختلفة حول الموضوع) من تلك الصفات التغلب على البسائط ، ادخال الخراب الى الاوطان التي يتقلبون عليها ـ بعدهم عن الصنائع ـ بعدهم عن سياسة الملك ملكهم لا يحصل الا بصبغة دينية) ٠ شواهد من المقدمة تثبت أنه يقصد بالعرب البدو الرحل المغرقين في التوحش (١) ٠

ـ العمران الحضري :

١ ـ العمران الحضري هو طبيعي كالعمران البدوي ٠

٢ ـ هو عمران متأخر عن العمران البدوي وغاية له ٠

---

(١) انظر المناقشة الواردة في هذا الكتاب تحت عنوان : العرب المصطلح والنظرية ٠

٣ ـ من خصائصه الدعة والسكون ·
٤ ـ كذلك توفر الكمالي مما يحتاج الناس اليه ·
٥ ـ اختطاط المدن والامصار وازدياد الثروة بشكل عام ·· الخ ·· الخ ··
٦ ـ ازدياد العلوم وتطورها على نسبة ازدياد الصنائع وغيرها ·
٧ ـ تضعف العصبية أو تحل على حسب المرحلة ·
٨ ـ يعتري الفساد الاخلاق وذلك يعود الى حياة الترف والانغماس في النعيم وغيرها من الاسباب التي ستظهر في الكلام عن الدولة وأطوارها ·
٩ ـ تنشأ الحضارة عدا التطور الطبيعي من عامل التفاعل الذي يحصل بين الشعوب (الكلام عن تشبه المغلوب بالغالب والغالب بالمغلوب والنتيجة من ذلك) ·

ـ الاجتماع والعصبية :

١ ـ من طبيعة العدوان في النفس البشرية تنشأ النزعة الى الاخضاع وينتج عن ذلك ما يسمى بالسياسة مما يحتم وجود الوازع ·
٢ ـ ابن خلدون يرى ان الوازع الطبيعي هو الوحدة الاجتماعية الاقوى التي هي العصبية الاقوى (توسع) ·

٣ ـ المجتمع مكون من عصبيات والسيادة فيه للعصبية الاكبر والاقوى •

٤ ـ يحدد العصبية على أنها الرابط الاجتماعي الطبيعي •

٥ ـ المجتمع يتكون اما من عصبيات متعددة أو من عصبية واحدة كبيرة والثانية تجعل المجتمع أمنع وأقوى •

٦ ـ يتوسع ابن خلدون بمعنى العصبية فيجعله يمتد الى الولاء والحلف وغيرهما •

٧ ـ مفهومه للعصبية ليس مفهوما جامدا وعلى هذا الاساس يمكن اذا توسعنا بمعنى كلمة عصبية أن نفسر على ضوء نظرية ابن خلدون الظواهر الاجتماعية والسياسية في عصرنا الحالي (توسع) (١) •

ـ العصبية في الحياة البدوية :

١ ـ بالعصبية يتوصل البدو الى المدافعة عن أنفسهم ولا يستطيعون ذلك بوسيلة أخرى •

٢ ـ الانساب أكثر صراحة في حياة البدو لأنهم

---

(١) كان نفهم من العصبية اليوم التعصب لقوم او لامة لا لقبيلة •• او التعصب لفكرة او مبدا او حزب شرط الا يكون تعصبا الفلاقيا اعمى او شوفينيا •• ـ المؤلف ـ •

أقل اختلاطا وتمازجا •

٣ ــ العصبية تكون أقوى في حال البداوة منها في حال الحضارة وذلك لأسباب (توسع) •

٤ ــ هنالك العصبية الجامعة والعامة والعصبية الخاصة •

٥ ــ القبيلة المختلفة العصائب أضعف من القبيلة ذات العصبية الواحدة •

٦ ــ العصبية هي الشكل الذي به تضبط سياسة القبيلة •

٧ ــ لا يتعامل أبناء العصبية بالقهر بل يتساوون أمام واجباتهم ومغانمهم وغير ذلك ويتشاورون والسلطة فيهم منتشرة •

ــ **العصبية في الحياة الحضرية :**

١ ــ تقل قيمة العصبية في تطور الحياة من البداوة الى الحضارة •

٢ ــ قد تستبدل عصبية الرحم بعصبية الحلف والولاء من أجل المدافعة •

٣ ــ أسباب ضعف العصبية في طور الحضارة كثيرة منها : الامان من الاخطار المخوفة في السابق كذلك تضييع الانساب الصريحة بالاختلاط وكثرة الاعداد ويصبح الانتساب الى المدينة

أكثر منه الى القبيلة (التوسع من ضمن المعلومات المتعلقة بالدولة حول هذا الموضوع) •

ـ علاقة العصبية بالرئاسة والملك والدولة :

١ ـ الرئاسة في المجتمع البدوي هي دائما في العصبية الاقوى •

٢ ـ اذا انتقلت الرئاسة من يد الى يد فيكون انتقالها من عصبية الى أخرى أقوى منها •

٣ ـ صاحب العصبية يتخلى عن أبناء عصبيته في حال البداوة • والسلطة بينه وبينهم فلا موجب للاستبداد برأيه وأحكامه من دونهم •

٤ ـ أبناء العصبية في طور الرئاسة يشاركون في المدافعة وغيرها •

٥ ـ العصبية موصلة الى الملك وذلك أمر طبيعي •

٦ ـ في حال الملك يستبد الملك (في الاشكال الثلاثة) بالسلطة من دون أبناء عصبيته ويصطنع الموالي عوضا عنهم •

٧ ـ تأخذ العصبية في هذا الطور طريقها الى التفكك وذلك أمر حتمي •

٨ ـ حصة كل دولة من الممالك بمقدار قوة العصبية التي لها •

٩ ـ الدين لا يقوم بدون عصبية ولا تتم دعوة

دينية الا بالعصبية وهنالك أمم كالعرب لا تستحكم لهم الرئاسة الا بالدين وذلك بالطبع مع ما لهم من عصبية • والدعوة الدينية مع العصبية تزيد الدولة منعة على منعة •

١٠ ـ اذا تساوت القوى بين عدد من العصبيات كان من الصعب أن يقوم لهم دولة ذات منعة وقوة •

ـ الدولة ومن ضمنها الرئاسة والملك :

١ ـ يفهم من كلام ابن خلدون عن الدولة بمعنى عام انها كل نوع من أنواع السلطة •

٢ ـ تنجلي الدولة في حال العمران وتتميز بينما هي خافية غير منظورة في حال البداوة حتى التبس على البعض أن يكون ابن خلدون قد قدر وجود ذلك الشكل الاجتماعي في طور البداوة • والواقع انه هو نفسه أناب مكان هذه اللفظة كلمة رئاسة أحيانا •

٣ ـ الرئاسة والملك هما الميزان العصبيان للدولة أي أن هاتين التسميتين هما الصورة العصبية للدولة في حالي البداوة والحضارة •

٤ ـ الرئاسة هي شكل السلطة البدوية وقد أشرنا آنفا الى طبيعة العلاقة بين أبناء العصبية في هذا الطور ٠

٥ ـ الرئاسة يمكن تسميتها بالسلطة المنتشرة ٠

٦ ـ تستمر الرئاسة في أربعة آباء : بان ومباشر ومقلد وهادم (وصف) ٠

٧ ـ الملك هو الغاية التي تجري اليها العصبية ٠

٨ ـ الملك طور يتم فيه التسلط والقهر ٠

٩ ـ الملك ثلاثة أشكال : استبدادي ، شرعي ، ديني ، وسياسي (شرح) ٠

١٠ ـ الملك طور مرافق للحضارة ولا يكون الا معها ٠

١١ ـ هنالك ملك غير تابع لملك آخر وهو المستبد وملك تابع وهو الناقص ٠

١٢ ـ في حصول الملك تتوسع السلطة فيمتد سلطانها وتتمركز القوة فيها ويتم الاستبداد ٠

ـ الدولة :

١ ـ من الدول ما هو عام ويسمى دولة كلية ٠

٢ ـ منها ما هو خاص ويسميه دولة شخصية ٠

٣ ـ وكذلك الدولة المستقرة ٠

٤ ـ وأخيرا الدولة المستجدة ٠

٥ ـ من أسباب نشوء الدول بالقوة والغلب بسبب تركيب الطبائع والنظم البشرية ٠

٦ ـ ومنها انتقال الملك من عصبية الى أخرى بحيث تتميز مع ذلك الدولة ٠

٧ ـ ومن ذلك أيضا انقسام دولة واحدة الى عدة دول ٠

٨ ـ انحلال الدولة وزوالها أمر طبيعي تحتمه ظروف طبيعية معلومة ولا يكون زوال الدول متعلقا بالصدف والظواهر التي لا تفسر ٠ وقد سبق ابن خلدون النظريات الحديثة الى هذا الرأي ٠

٩ ـ للدولة عمر محدود كما للاشخاص ٠ وقد حدده بمئة وعشرين عاما ٠

١٠ ـ لم يكن ابن خلدون قاطعا في هذا التحديد اذ قال بامكان وجود الطور الخامس والسادس أو أكثر ٠

١١ ـ يقسم المئة والعشرين سنة على ثلاثة أجيال ٠

١٢ ـ الاول جيل تكون فيه العصبية على قوتها وبأسها ٠

١٣ ـ والثاني جيل التحول من البداوة الى الترف

والحضارة .

١٤ ـ والثالث هو جيل الابتعاد عن الحياة الخشنة فكأنه لم يكن ولهذا يكون الانقراض في الجيل الرابع .

١٥ ـ ترتبط هذه النظرية بما قاله عن العصبية التي تعيش عمر أربعة آباء كما ذكرنا سابقا .

١٦ ـ قال ابن خلدون بأن عمر الدولة قد يمتد الى أكثر من هذه الاجيال .

١٧ ـ اما أطوار الدولة فهي خمسة :

١ ـ طور الظفر بالبغية .
٢ ـ طور الاستبداد .
٣ ـ طور الفراغ والدعة (وصف مفصل) .
٤ ـ طور القنوع والمسالمة .
٥ ـ طور الاسراف والتبذير .

١٨ ـ ومن أسباب ضعف الدولة وزوالها بتطرق الخلل والضعف الى عاملين : الشوكة والمال .

١٩ ـ هنالك أسباب أخرى ذكرت في مواضع متفرقة في المقدمة ينوه بها تنويها .

٢٠ ـ يدخل تحت السببين المذكورين التفاصيل التالية :

ـ الانفراد بالمجد .

- أحوال الترف .
- فساد الاخلاق (توسيع) .
- الظلم في الاحكام .
- انتحال الحاكم لاعمال التجارة .

٢١ - أضاف أسبابا منوعة أخرى مثل اتساع نفوذ الحجاب «الوزراء» . الحجر على السلطان ، المجاعات وكثرة الأوبئة الخ ..

- معنى المعاش والكسب والرزق :

١ - معنى المعاش انه المكسب بقدر الحاجة والضرورة .

٢ - معنى الكسب أنه ما هو لشخص لم ينتفع به في معاشه .

٣ - معنى الرزق أنه القتن الذي ينتفع به شخص في معاشه .

ت وجوه المعاش :

١ - للمعاش على العموم خمسة أوجه :

١ - الصيد والزراعة .

٢ - الجباية .

٣ - الصناعة (توسيع وتعليق) .

٤ ــ التجارة ٠

٥ ــ الجاه والتملق أو ما يسميه بالامارة ٠

ــ الظواهر والقوانين الاقتصادية :

١ ــ السلع ضرورية وكمالية والنظرة الى هذا التقسيم هي ضرورية ٠

٢ ــ يجعل قانون العرض والطلب لتوجيه الاقتصاد ٠

٣ ــ الانتاج الاقتصادي مرتبط بطبيعة العمران ٠

٤ ــ تأثير حياة الرفاه (توسع) ٠

٥ ــ تأثير عدد السكان على ارتفاع أسعار السلع وانخفاضها وغير ذلك من الملابسات ٠

٦ ــ تقييم ابن خلدون للسلع مواز للعمل المبذول لانتاجها ٠

٧ ــ تقلب أحوال الدول يعرض الارض للكساد الذي يجعلها تباع بأثمان بخسة ثم تغلو أثمانها في ظروف أخرى ٠

٨ ــ للاقتصاد علاقة بأمور السياسة ٠

٩ ــ تختلف مستويات المعيشة باختلاف المدن لاختلاف أحوال العمران ٠

١٠ ــ يربط الظواهر الفكرية بالظروف الاقتصادية ٠

ـ موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة :

ـ العقل ميزان يمكننا أن نزن به ما يتعلق بالحس والتجربة ولا يمكن أن تعرف به أمور التوحيد وكل موضوع آخر لا سيما الصفات الالهية وأمور المعاد وخلود النفس •

ـ قسم ابن خلدون المواضيع العقلية الى أربعة : المنطق ، الرياضيات ، الطبيعيات ، والالاهيات •

ـ اعتبر الثلاثة الأولى مواضيع في مستطاع العقل لأنها تحوي على خصائص من شأنها أن تسمح للعقل بالتوصل الى اليقين •

ـ أما الالهيات فهي من طور فوق طور العقل وليس بمقدوره أن يقطع فيها •

ـ بين وجهة نظره انطلاقا من أنه ليس كل ما هو ممكن عقليا هو موجود وأن ما يستخرج بالأقيسة الذهنية لا يصح وجوده اضطرارا ومن هنا سخر مما وصلوا اليه عن العقل الاول وواجب الوجود وغير ذلك •

ـ اتخذ شاهدا آخر على موقفه من المسائل الالهية وهو عدم قدرة الفلاسفة على اقناع بعضهم

البعض ٠

ـ العقل ميزان يوزن بـه الذهب ولا توزن بـه الجبال ٠

ـ يزهد ابن خلدون في أهمية علم الكلام للدفاع عن الدين ولا يرى ضرورة له فالدين يقوم ميزانه بدون كلام ٠ ثم ان علم الكلام لم يعد له في أيامه لزوم لأن أصحابه قد انقرضو ٠

ـ وأما موقفه من السببية التي يطلق عليها أحيانا اسم العادة كما رأينا ذلك عند الغزالي فهو لا ينكره بل يبني نظامه العمراني عليها ولكنـه يرده الى القدرة الالهية ٠

ـ يفهم من خلال تقسيمه لأشكال الايمان أنه يرى الايمان الاكبر في الكشف الباطني الذي رأينـا الغزالي يدعو اليه ٠

ـ يجب أن نتذكر ان ابن خلدون كان فقيها على المذهب المالكي وهو مذهب لا يلجأ الى العقل في الشرع ٠

ـ وقف ابن خلدون من الفلسفة موقفا سلبيا وشن على أربابها حملـة عنيفـة لما فيهـا من ضرر

اجتماعي وهي علوم عارضة بمعنى أنها ليست ضرورية لحياة المجتمع ٠

ـ موقفه من الفلسفة من ناحية التقييم الاجتماعي يشبه موقف الغزالي ٠

ـ يبين الطلاب ملخص آرائه في الفلسفة الغيبية لأنها هي المقصودة بهذا الكلام ٠

تاريخ الفلسفة العربية

أذكر راي ابن خلدون في :

أ ــ التاريخ ومغالط المؤرخين و بواعث الهفوات التي يقعون فيها ٠

ب ــ حاجة هؤلاء المؤرخين الى علم العمران لتسديد خطاهم وهدايتهم الى الصواب وكيف ذلك ؟

١ ــ راي ابن خلدون في التاريخ :

أ ــ حدد التاريخ على أنه علم الحوادث البشرية أو « هو خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش و التانس و العصبيات وأصناف

التقلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك ... » وتفهم من هذا الكلام ان التاريخ علم يشمل الظواهر الاجتماعية بكاملها ولا يقتصر على الاحداث الحربية والسياسية فقط كما يتصوره البعض .

ب ــ طبق مبدأ السببية بمعنى ان ما يحدث له دائما تغيره في الواقع . وهذا يستبعد تدخل الأفراد الى حد كبير كما أنه يؤدي الى اعتبار كل ما يجري انما تكون وراءه أسباب طبيعية كافية لحدوثه . وهذا الشرط يجعل التاريخ مختلفا عما هو في مفهوم بعض الذين يسردون الاخبار دون حكاية عللهـا وأسبابها . ذلك ان تفسير التاريخ على أساس من العلم الطبيعي يجعل المؤرخ مدفوعا بطبيعة الحال الى التحليل والتعليل والا فما هو المبرر لقبول ما يرويه أو رفض ما لا يوافق عليه .

ج ــ المؤرخ يجب أن يترفع عن التشيع لحزب أو غيره .

د ــ المؤرخ يجب أن يمحص ما يرده من معلومات وأن يبتعد عن الغرائب التي تميل اليها النفس عادة

وأن لا يتوخى منفعة من وراء العمل الذي يقوم به ٠

هـ ــ قانون التجريح والتعديل يطبق رغم أنه لا يكفي لوحده من أجل غربلة الاخبار ٠

و ــ لجأ ابن خلدون الى قانون الامكان والاستحالة ٠ وهو قانون مهم رغم انه لا يخلو من الضعف اذ ليس كل ما هو ممكن قد حصل فعلا وبالرغم من تمييز ابن خلدون بين نوعين من الامكان والاستحالة وهما الامكان المطلق والاستحالة المطلقة من جهة والامكان الذي بحسب المادة التي للشيء والاستحالة التي بحسب المادة التي للشيء بالرغم من أخذه هذا الفرق بعين الاعتبار فلا يكون قد توصل الى الطريقة المثلى في التأريخ ٠ فانه ولو أخذ الواقع بعين الاعتبار وبحث بالامكان من ضمنه فيظل عمله غير كفيل بقبول أمور ليس ضروريا أن تكون قد حصلت ٠

ز ــ عول كذلك على قانون المقارنة في الاخذ بالأخبار أو رفضها وهو معدود من أهم القواعد التاريخية ٠ والمقارنة على أنواع « راجع كتاب ابن خلدون الصفحة ٣٨٠ وما بعدها » ٠

ح ـ ابن خلدون فاخر بأنه وصل الى علم العمران كضرورة لفهم التاريخ وعد وصوله اليه نوعا من الالهام · « الصفحة ٣٩ نفس المصدر » · وهذا العلم بدونه لا يمكن التوصل الى كتابه التاريخ ·

ط ـ طه حسين يظن أن ابن خلدون وقع في الدور في جعله التاريخ يستند الى علم العمران وعلم العمران يستند الى التاريخ الا أن طه حسين أغفل أن بالامكان أن نستند الى الواقع الذي نعانيه لنجعله مرتكزا لنا في معرفة الماضي والتثبت من وقائعه · (الصفحة ٤١ و٤٢ نفس المصدر) ، (يراجع الطالب من أجل التوسع في هذا البحث الصفحة ١٧٠ وما يليها حتى ١٧٢ في المصدر نفسه) ·

واليك قول الدكتور عبد الواحد وافي شارحا طريقة ابن خلدون في البحث التاريخي : « اعتمد ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها ، وعلى تعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره ، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتح له

الاحتكاك بها ولا الحياة بين أهلها ، والموازنة بين هذه الظواهر جميعا ، والتأمل في مختلف شؤونها للوقوف على طبائعها ، وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية ، وما تؤديه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات ، والعلاقات التي تربط بعضها ببعض والعلاقات التي تربطها بما عداها من الظواهر الكونية ، وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور ، ثم الانتهاء من هذه الامور جميعا الى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شؤونها من قوانين •

فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين : تتمثل أولاهما في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع ، أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ ، وتتمثل الاخرى في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الاولية ويصل بفضلها الى الغرض الذي قصد اليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين » •

هذا هو قوام منهجه في بحثه • وهو قوام المنهج

الذي لا يزال الى الوقت الحاضر عمدة الباحثين في علم الاجتماع ٠

ـ مغالط المؤرخين : أورد ابن خلدون عددا من المغالط التي يقع فيها المؤرخون فندها البعض في أربعة أنواع بارزة هي :

ـ ولوع النفس بالغرائب ٠

ـ الذهول عن تبدل الاحوال ٠

ـ التشيع ٠

ـ الجهل بطبائع الاحوال في العمران ٠

يضاف الى هذه المغالط عدد آخر ، مثل الثقة بالناقلين والذهول عن مقاصد المؤرخين الخ (يراجع كتاب عبده حلو الصفحة ٣١ وما يليها) ٠

٢ ـ حاجة هؤلاء المؤرخين الى علم العمران لتسديد خطاهم وهدايتهم الى الصواب :

رأى ابن خلدون أنه لا بد من وسيلة ثابتة وموضوعية من شأنها أن تكون أداة فعالة بيد المؤرخ كي يتمكن من الحكم على ما يروى من

التاريخ كي يستخلص جيده من فاسده وينتهي الى قرار أكيد حول الحوادث الواقعة والحوادث التي لا يمكن أن تكون قد وقعت • وقد دفعه الى القيام بهذا العمل ما وجده عند المؤرخين من أخطاء يصعب أن يتخلصو منها وبالطبع فان التوصل الى معرفة الاسباب المقنعة والطبيعية التي تكمن وراء الحوادث تحدد هذه الحوادث وتصنفها وتسمح لنا بالحكم عليها اذا كانت صادقة أم كاذبة •

ويقول ابن خلدون بهذا الخصوص : « ومن الاسباب المقتضبة له أيضا (أي الكذب في الاخبار) الجهل بطبائع الاحوال في العمران فان كل حادث لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحوال فاذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب » •

وبالتأكيد فان جهل المؤرخين لهذه القوانين ، أي قوانين الحوادث الاجتماعية هو الذي سمح لهم على الغالب كي يقعو في أخطاء كثيرة ، فمن ذلك مثلا ما نقله المسعودي وكثير من المؤرخين عن جيوش بني اسرائيل وان موسى أحصاهم في التيه بعد أن

أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها فكانو ستمائة ألف أو يزيدون » ٠

وهذا الرقم لا يمكن أن يكون صحيحا لو عدنا الى حقائق موجودة بين أيدينا تتصل بالعمران ٠ وقد شرح ابن خلدون ذلك بالاستناد الى الآباء الذين تعاقبو في هذا المجتمع وكيف أنه يستحيل أن يكونو قد وصلو بعد تلك المدة الى أن يتكاثرو بهذا الشكل ٠ وهنا نورد قولا لابن خلدون يجيب مباشرة عن هذا السؤال وهو يتعلق بالقوانين الاجتماعية التي بها يمكن تمييز الصحيح من غير الصحيح من الاخبار ، يقول : « فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة أن ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه لذاته ، وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به ٠ وما لا يمكن أن يعرض له ٠ واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب ، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه ٠ وحينئذ فاذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ٠ وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصواب

فيما ينقلونه • وكأن هذا علم مستقل بنفسه • • •
وكأنه علم مستنبط النشأة ، ولعمري لم أقف على
الكلام في منحاه لأحد من الخليقة » •

هذا ويجب أن نميز بين أمرين من القوانين التي
يفترض في المؤرخين أن يتقيدو بهـا • هنالـك
القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية مثـل
الكيمياء والفيزياء والحيوان والنبات الخ • وهذه
القوانين ليست هي المقصود بعلم العمران وهـي
قوانين كانت معروفة في عصر ابن خلدون ولا يعذر
المؤرخون اذا أخطأو حيالها • والنـوع الآخر هو
ذلك الذي استنبطه ابن خلدون والذي دعي علم
العمران والذي يقول بأن الحياة الاجتماعية تخضع
هي الأخرى لقوانين تسير بموجبها ، وان التحرك
الاجتماعي خاضع لها وما يحصل لا يحصل بالمصادفة
أو بناء على ارادة بعض الاشخاص •

يقول الدكتور عبد الواحد وافي بهذا الخصوص
مظهرا فضل ابن خلدون على غيره في هذا المجال :
« ويبقى بعد ذلك كله وجه آخر لدراسة الظواهر
الاجتماعية لم يعرض له أحد من قبل ابن خلدون ،
مع انه أهم هذه الوجوه وأحقها بالبحث • ان ظواهر

الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين وخاضعة لأهواء القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الاصلاح . لذلك لم يكن من الممكن حينئذ أن تدرس الظواهر الاجتماعية على الوجه الذي تدرس به الطبيعيات والرياضيات . ولكن ابن خلدون هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الانساني الى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون وأنها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون ... فمن بحوث ابن خلدون في المقدمة يتألف اذن علم جديد لم يعرض له أحد من قبل . وقد سماه ابن خلدون علم العمران البشري أو الاجتماع الانساني . يقول عن هذا العلم : « وكأن هذا علم مستقل بنفسه ، فانه ذو موضوع هو العمران البشري والاجتماع الانساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض الذاتية واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا » .

ابن خلدون والتصوف

يعتبر ابن خلدون التصوف من العلوم الشرعية

الطارئة على الدين . ولقد كان عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين طريقة الحق والهداية تحت شعار التعبد والتهجد والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه . رغم اقتدار المرء على كل ذلك .

فلم تكن الصوفية — اذن — علما بل كانت طريقة . كما لم تكن لفئة مخصوصة بل كانت لكل مسلم حقيقي عاش في بدء الدعوة متشبعا بالأجواء المحمدية المشحونة بحب الله والمجاهدة في سبيل مرضاته عبادة وانقطاعا وترفعا وفدائية .

حتى اذا « فشا الاقبال على الدنيا » كما يقول ابن خلدون في القرن الثاني وما بعده (اي أيام العباسيين) أصبح التعبد والاكثار من ذكر الله مختصا بفئة معينة عرفت باسم الصوفية أو المتصوفة ولم يعد أمرا شائعا — وأصبحت الطريقة علما له أصوله وفروعه ومشايخه (أساتذته) ومراتبه واصطلاحاته ورموزه .

ثم تميز هذا العلم بأنه لا يعلم أو يلقن فحسب

بل هو علم ممارسة ورياضة ومجاهدة ، والمعرفة التي يتوصل اليها الصوفي معرفة لا تأتيه من أحاسيسه ومدركاته العقلية بل تأتيه مباشرة من « لدن الله » أو « بنور يقذفه الله في الصدر » على حد تعبير الغزالي • لذا فقد سميت بالمعرفة اللدنية ولا يحصل مثل هذه المعرفة الا لأصحاب الحدوس الكبرى كما يقول ابن سينا، عندما يكونون في حالة انخطاف كلي وفي شبه اتحاد أو حلول •

أما تسميتهم بالصوفية فيذكر ابن خلدون رأيا للقشيري ينفي فيه أن يكونو قد سمو بالصوفية من الصفاء أو الصفة أو لبس الصوف لأنهم لم يختصو بلبسه •

أما ابن خلدون فيرجح انها من الصوف لأنهم « في الغالب مختصون بلبسه لما كانو عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف» •

ويعتبر ابن خلدون ان الزهد هو أساس التصوف ومنطلقه ثم التدرج به الى التصوف حين تظهر على المتصوف حالات وآيات تدل على الدرجات التي قطعها في المجاهدة والمكابدة للادراك والوصول :

أولا : ادراك العلوم والمعارف ، لا عن طريق اليقين والظن والشك والوهم ، شأن الادراك الحسي والعقلي المباشر • بل ادراك هذه العلوم عن طريق الكشف والتلقي اللدني أي من لدن الله • وهذا ما يسميه المتصوفون والاشراقيون بالمعرفة اللدنية أي بدون واسطة العقل الذي يعجز عن ذلك •

ثانيا : الوصول ، أي ادراك ذات الله والاتحاد بها والحلول فيها • وقبل هذا مراق ومراحل وعقبات • ثم أحوال وصفات ومحاسبات وأذواق ، على المتصوف أن يقطعها كلها ، وأن يمارسها كلها وتظهر عليه آثارها وبوادرها • لذا كان على المتصوف التفرغ والتخصص والانقطاع عن الدنيا ومباهجها وهو في حال القدرة عليها • وليس معنى هذا ان غير الصوفيين ليس لهم من صفاتهم وحالاتهم شيء •• بل هم مميزون بالانقطاع والممارسة اليومية ومميزون بلغة خاصة بهم واشارات ورموز • وبتعبير آخر لهم بينهم أدب خاص يعرفون به •

لم يكتف ابن خلدون بشرح هذا « العلم » في

المقدمة حيث أفرد له قرابة العشرين صفحة (١) بل قام بتأليف رسالة كبيرة يؤرخ فيها لهذا العلم الواسع فاذا به يبرز مؤرخا كبيرا للتصوف الاسلامي باعتباره ظاهرة من ظواهر المجتمع المتقدم في فترة حضارية معينة ، فبعد أن شرح لنا في مقدمته تأثير العصبية والنفسية والوراثة في تكوين المجتمع وقيام الدولة لاحظ بفكره الثاقب أن هناك علاقة وثيقة بين ممارسات هذا الانسان العربي المسلم أثناء عمله وتفكيره وتأمله وسلوكه وبين الباعث على هذا الفكر والعمل والتأمل والسلوك : أي مرضاة الله والاتصال الدائم به ٠

غير ان ابن خلدون في كتاب « العبر » حين يؤرخ للتصوف يبدو ناقدا سلبيا أكثر منه مؤرخا حياديا اذ هو يلاحظ ان كثيرين من المتصوفة المتأخرين فهموا « الاتحاد » بالله على أنه اتحاد بالهوية أي « ان الباري تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته ٠٠٠ ومثل هذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاد

---

(١) المقدمة ص ٨٦٣ ٠

به • وهو أيضا عين ما تقوله الامامية من الشيعة في الأئمة (١) » •

هذا الموقف السلبي ناتج عن سوء فهم ابن خلدون لحقيقة الاتحاد ، سواء عند المتصوفة أو النصارى أو الشيعة ، بل هو صادر عن خلفية مذهبية ضيقة عنده دفعته الى مثل هذا التجني المفضوح • عنيت بالخلفية المذهبية : أشعريته أو غزاليته المغلقة من جهة وكرهه لكل دين أو مذهب سواهما • وحين وضع كتابه « العبر » لم يكن بعد متحررا من تعصبه الأعمى ذاك تحررا تاما • حتى ان تعصبه كثيرا ما ذهب به بعيدا الى درجة أنه يربط كذب الصوفية المتأخرين ومفهوم القطب عندهم بما عند الشيعة أو الرافضة كما يسميهم من مفهوم الامام وعصمته ، « لمدار المعرفة عليه ، وجعلو الابدال كالنقباء مبالغة في التشبيه • فتأمل ذلك (٢) » • ونراه أخيرا لا يستثني منهم سوى الكرام الفضلاء المعروفين بصدق المعاناة والمجاهدة • يقول : « فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على

---

(١) المقدمة ص ٨٧٠ •
(٢) المقدمة ص ٨٧٦ •

القصد الجميل ‧‧ لأن العبارة (أي التعبير) عن المواجد صعبة تفقدان الوضع لها ‧‧ (١) » ‧

وهكذا يمضي ابن خلدون في تخبطه وتجنيه سواء في معالجته لعلم التصوف أو للقضايا المذهبية‧ ونحن نرى ان ذلك عائد الى قرب عهده بأيام الشباب وأدوار السياسة التي لعبها بكل ما فيها من مؤامرات ودسائس ووصولية ومن مرارة وفشل أصيب بهما من جراء ذلك ‧ واذا كانت هذه التجارب القاسية قد أثمرت كتاب العبر وعلم الاجتماع الذي اهتدى اليه ، الا أنها لم تثمر ــ بالنسبة للتصوف والمتصوفين ــ موقفا نهائيا ولا ايجابيا من هؤلاء ومن علمهم وطرائقهم ‧ وعذره ان فكره لم ينضج أو أن علم الاجتماع قد استنفد كل فكره ووقته (٢) ‧ وعلينا ألا ننسى تهمة الاستهتار بالشعائر الدينية والزندقة التي وصم بها والتي هي في نظرنا مقبولة ومعقولة في عهده

---

(١) المقدمة ص ٨٨١ ‧

(٢) الف كتاب « العبر » والمقدمة ما بين ١٣٧٥ و ١٣٧٨ م‧ ٧٧٦ – ٧٨٠هـ‧ في حين ان « الرسالة » التي افاض فيها وتبحر وبدا عالما كبيرا من علماء التصوف ، قد وضعت بعد ذلك بعشرين عاما ‧ وهي الرسالة التي نحن بصددها والمسماة « شفاء السائل لتهزيب المسائل » المؤلف ‧

الاول وقبل قدومه الى مصر : أي عهد اللاتورع واللاتعفف والكذب والافتراء والتحدي والكبرياء: وكلها صفات الزنادقة والمستهترين بالقيم دينية كانت أم خلقية ٠

حتى اذا ألقى عـ ا ـت به النوى في أرض الكنانة حيث (الكن) كما يقول أو السكون والاستقرار ، ومضى عليه نيف وخمس عشرة سنة هناك وضع رسالة « شفاء السائل لتهذيب المسائل » بعد استكمال العدة ورؤية خلوات الصوفية والاطلاع الكافي على مصنفاتهم وحقيقة غاياتهم ومجاهداتهم ٠ فكان لا بد له هنا من انصافهم بعد أن قسا على أكثرهم في مقدمته ٠ انه لا يتمالك عن زيادة ما اختبره في الصالحين من ورع وتقى وحسن عبادة وسلامة طوية واستقامة نية وصفاء ضمير وانقطاع الى الله ومجاهدة من أجل الوصول الى الحياة في الحضرة العلوية حياة لا شائبة فيها ولا كدر ٠ وظهر له البون الشاسع بين من استسلمو للشطحات وادعاء الحلول ومن فتشو عن الله في التواضع والنسك واماتة الشهوات ، ووجدو السعادة القصوى في السعادة القلبية لا الجسمانية : سعادة النظر الى وجه الله ٠

هؤلاء هم أرباب القلوب العطشى الى العلم اللدني يرتشفونه بعد أن ينهلو من نمير آياته المنعكسة على صفحة الوجود الى أن يمن الله عليهم بسعادة النظر اليه واللقاء به ، غير ان المعرفة الكاملة لا تتم الا بعد الموت • وما هذا الذي نهلوه وترشفوه من معارف وسعادات الا بذرة من بذور الرؤيا والمشاهدة • من أجل هذا كان التجلي متفاوتا بتفاوت مقدار المعرفة التي نالها المريد على هذه الارض •

هذا ويبارك ابن خلدون مثل هذه المعرفة ويقدس أربابها داعيا كل من يريد تخطي السعادة الدنيوية الى السعادة القصوى والحصول على المعرفة الحقة الى أن يصاحب أرباب الصوفية قائلا : « ولن يتوصل الى هذا الحد من التطور الروحاني الا من صاحب في هذه الحياة أرباب القلوب وطلاب الآخرة، الشيوخ الصوفية اذ هم للمريد وقاية ولطالب السلوك قوة وهداية » •

فلا بد للمريد اذن من « شيخ » يعلمه طرائق الصوفية « أهل التحقق في التوحيد الذوقي والمعرفة الوجدانية » وذلك يكون في البداية اما « بالاعتماد

على كتب الهداية الوافية بشروط النهاية والبداية كالاحياء والرعاية (١) » · أو يكتفى « بالشيخ » الذي « يميز للمريد عند اشتباه الواردات والاحوال مسائل تلك الطرق ومسالكها · فيكون له بمنزلة الطبيب للمريض · وابن خلدون يميل في رسالته هذه الى اعتماد الشيخ للمريد لا أن يسلك هـذا الاخير طريق الصوفية بلا شيخ أو دليل · اذ أن هذا الشيخ بقوة تمرسه بالمجاهدة قادر علـى أن يجعل هذا المريد مستعدا « لاحتمال المطلع ،جديرا بتمييز السنن في الاحوال من البدع » كما يقول ·

ولهذا سار ابن خلدون في تحقيق وتفسير هذه الظاهرة : ظـاهرة التصوف على هدي الظـاهرة الاجتماعية التي كرس لها « مقدمته » بكاملها فكان علم العمران الذي اهتدى اليه · وكمهدنا به هناك لا يكتفي بتسجيل الحدث من خارج أي تأريخه فقط دون اللجوء الى تعليله وربطه بقانون التطور ومبدأ الضرورة أو الحتمية ، وها هو مع التصوف ينظر

---

(١) كتاب احياء علوم الدين للغزالي وكتاب الرعاية لحقوق اللـــه للمحاسبي ·

انيه من داخل محللا ومعللا لا مسجلا وحسب •
محللا كيف ولماذا بدأ عند الرعيل الاول حرقة ثم
كيف انتهى « خرقة » أي مجرد لبس للخرقةالصوفية
أو مرقعة الدراويش • ولماذا بدأ زهدا أو تصوفا
ايجابيا • وبتعبير آخر لماذا برز الزاهدون الاوائل
والمتصوفون الطلائـع فدائيـي الروح والمسلـك
يكرسون اسلامهم علما وعملا ، فجعلو من أشخاصهم
نماذج رائعة للنهج الاسلامي القويم وللعطاء العميم
والبذل حتى الشهـادة ، ضمن تعاليم الشريعـة
ومبادئها الاساسية حتى ضمن طقوسها : فلا خروج
ولا تبديع ولا انحراف ولا ادعاء ••

يبدأ ابن خلدون ــ بعد التمهيد ــ بالكلام على
مجاهدات الصوفية فيراها ثلاثة أنواع متفاوتة •
أولها مجاهـدة التقوى (١) وهي « النزوع عـن
المخالفات والتوبة عنها » أو « مراقبة القلب الذي
هو مصدر الافعال » •

أما المجاهدة الثانية فمجاهـدة الاستقامة (٢)

---

(١) مجاهدة التقوى وعلامتها : الورع
(٢) مجاهدة الاستقامة وعلامتها : الارادة

تعنى بتقويم النفس ورياضتها وتهذيبها في تصرف الغرائز بمقتضى الآداب الربانية « اذ كل مايل عن الوسط والاعتدال مذموم (١) » ، وفي تكريس وتثبيت هذه المجاهدة ونتائجها تلعب الارادة دورا هاما فتحرر القلب وتصفي العقل وتجعل المريد « يتساوى عنه الفعل والترك » فتنصرف حياته الى طاعة الحق والعدل ٠ وبعد تحليله الدقيق لهاتين المجاهدتين يؤكد لنا ان لا وصول الى المجاهدة الثالثة بدونهما ٠ فاذا حصلتا للمريد سار باتجاه مجاهدة الكشف (٢) ٠ ولهذا السير الشاق شروط وآداب ٠ منها :

١ ـ الرغبة الشديدة بل التحرق الى بلوغ الكمال ٠

٢ ـ الخضوع المطمئن التام « للشيخ » الذي خبر المجاهدات ٠ فيقتدي به المريد في أقواله وأفعاله « ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطيء البحر بقائده ، ويلقي نفسه بين يديه كالميت بين

---

(١) وهذا هو مفهوم الغزالي للتصوف ، وابن خلدون متاثر به ،
(٢) وهي فراغ القلب مما سوى الله ،

يدي الغاسل (١) » •

٣ ــ هنا تعمل الارادة عملها : عليها أن تتطهر وتصدق في مهمتهــا الكبرى • وبهذه الطريقــة يستولي حب الله على قلب المريد « حتى يكون في صورة العاشق المستهتر الذي ليس له الا هم واحد » وهو : الاشتغال بالذكر ودخول الخلوة حيث يردد آي الذكر الى أن تسقط حركة اللسان وتبقى صورة اللفظ ويبقى معناه الى أن يقع الخدر الشديد •

في هذه المرحلة يطلب من الشيخ أن يسهر ــ بكل جوارحه ــ على تقلبات المريد خوفاً من أن تنزلق به القدم نحو العجب بالنفس ويسلك طريق الاباحة ، أو التصريح بما لا يجوز التصريح به • فاذا تخلص من هذا الخطر انكشف له جلال الحضرة وتجلى له الحق •

لا شك في أن لهذه الدرجة الاخيرة من الصعوبات والمخاطر ما يحطم الهمــة والارادة ، وما يجعــل المريد في شك من أمره اذ قد يعتبر الخيال حقيقة والوهم حلما موصولا بالايمان المطلق ، فيصبح من

---

(١) يتدخل الشيخ عند بــدء طور المجاهدة الثالثــة اي الكشف • اذ الشيخ من شروط الوصول الى الكمال •

السالكين الهالكين · لكن ابن خلدون يسارع الى التمييز بين مسلك كبار السالكين ومسلك صغارهم من العوام · فيعطينا تحديدات لمثل هذه الحالة من التصوف ، أفضلها في نظره تحديد الجنيد القائل : « هو (أي المسلك) أن يميتك الحق عنك ويحييك به » ·

من أجل اجتناب هذا الخطر يحذر ابن خلدون من تعليم المكاشفة لأناس لم تكتب لهم الكفاية اللازمة لخوضه · أي للذين ينالهم الغرور من جراء ذلك · هذا الغرور يتناوله علامتنا بالتحليل (في الفصل الثاني من الرسالة) فيوجه انتقادا لاذعا لمن يعتبر نفسه من الأولياء فيتكلم عما « لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر ·· » مدعيا أنه سبر غور أسرار الملكوت ، اذ يرى صلة روحية متينة بين الكواكب السيارة وقواها وبين الالهامات اللدنية ، فيفسرها على نمط أقل ما يقال فيه انه اعتباطي لا يرتكز على أساس الهي ، بل ينم عن خزعبلات العبارات المبهمة وبدع ملفقة، وخاصة متى استولت على مثل هذا المريد أو السالك سلطة السكر والغيبة ، فيتكلم بما لا يسمح للسان التكلم به والتعبير عنه وهذه هي الشطحات ·

وهكذا يصل ابن خلدون بهذا التحليل والنقد الى نتيجتين : أولاهما ان الكشف باب أوحد أو كوة وحيدة يطل منها العلم اللدني بنوره الأخاذ فلا يجوز أن يتاح لأي مريد كان • ثانيتهما : ان هذا العلم لا ينبغي أن يودع الكتب • اذ هو أعلى وأغلى من أن يدون فيها • وهو علم لا كسائر العلوم ، وليس بامكان الكتب أن تضمه أو اللغة العادية أن تعبر عنه • ولهذا فالرجوع الى الاختبار الشخصي أفضل • والشيخ الذي ذاق المقامات المختلفة قادر على أن يهيء المريد لتلقي ذلك « النور الذي يقذفه الله في الصدر » على حد تعبير الغزالي • هذا النور لن يستشفه السالك في الكتب كما هو ، بل قد يتلقاه باهتا لا وهج له ، كما لو تلقاه بكل وهجه وسطوعه في المعاينة والمعايشة عن طريق الشيخ • ناهيك بالخطر المحدق بالمريد اذا سلك بدون قيادة هذا الشيخ •

وينتهي ابن خلدون الى القول بأن هذه الطرق الثلاث وخاصة الكشف ليست من العلوم بشيء « فهي تعلوها كلها » ، مشددا كأستاذه الغزالي على أن المعرفة اللدنية عن طريق الكشف هي أسمى المعارف وهي معرفة يقينية لأنها لا تأتينا عن طريق

العقل والحواس مصدر المعارف الناقصة أو الباطلة التي يحيط بها الشك من كل جانب ٠

ويختم بسرد ما قيل في أصل كلمة الصوفية (١) والمتصوفين ولكن بصيغة السؤال فيقول : أهم من ارتدو الصوف ، أو من احتلو في خلوتهم مع الله الصفة ٠ وأهل الصفة هم : « المهاجرون الذين اختصوا بالسكنى في صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » وهم من تركو كل شيء على وجه البسيطة متعبدين وزاهدين الى الله ٠وأخيرا أهناك صلة بين كلمة الصوفية والصفاء ؟

وكيفما دار الجواب فان المؤلف ينتهي الى حصر التصوف في تحديد واضح وشامل قائلا : « التصوف رعاية حسن الأدب مع الله في الاعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده مقدما الاهتمام بأفعال القلوب مراقبا خفاياها حريصا بذلك على النجاة ». ٠ ثم نراه كعادته يمسك بالنقطة الهامة مشيرا الى معنى الروح والنفس والعقل والقلب ٠ وما هو الكمال اللائق بها جميعا مختتما بتعريف كل

---

(١) على عكس ما فعل في « المقدمة » حين تحدث في باب التصوف بادئا بتعريف الكلمة ، المؤلف ،

من العلم الكسبي والالهامي ، وبين الروحاني •
متوجا كل ذلك بتحديد معنى السعادة الحاصلة بهما
وتفاوتهما وحرص أهل الهمم على الفوز بالنوع
الأعلى منها والأسمى : وهو النظر الى وجـه الله
والتشوق الى سلوك الطريق المؤدي اليه : أي معرفة
الله في الدنيا برفع الحجاب •

بعد هذا العرض الوجيز لمفهوم التصوف عند
ابن خلدون في رسالته هذه « شفاء السائل لتهذيب
المسائل » والتي كرسهـا كلهـا لتاريـخ التصوف
والتعمق فيـه كعلم وطريقـة نستطيع أن نثبـت
الحقائق والخصائص التالية :.

ـ يمتاز ابن خلدون بأنه لا يتناول موضوعا
بالبحث والتحليل الا اذا كان واثقا من تضلعه فيه •
وهذا ما جعله يستدرك كثيرا من آرائه التي وردت
في المقدمة حول علم التصوف • فقـد شعـر ان
معلوماته هناك ناقصة أو محدودة الأفق فوسعها هنا
« في الرسالة » وصحح بعضها (١) •

---

(١) نذكر بأن هذه الرسالة قد وضعت بعد « المقدمة » بحوالـي
عشرين عاما • المؤلف •

ـ كما امتاز بالشمولية في البحث وعقد المقارنات والدقة في التعبير والجلد في التفتيش والتنقيب • حتى ان الرسالة لكثرة ما ورد فيها من أسماء كبار الصوفية تعتبر معجما لهؤلاء الاعلام الذين لم ترد أسماؤهم عفوا أو بشكل عابر ، بل نجد ابن خلدون يدرسهم ويحدد مواقفهم من التصوف وآراءهم فيه ومفهومهم له ، كالغزالي طبعا وقد بدا تأثره بـه واضحا • والبسطامي والجنيد والقشيري والشبلي وابن سبعين وعمر بـن *الخطـاب ، والجوزجاني وسلمان الفارسي وأفلاطون وابن الفارض وبلال الحبشي والخطابي وابن العربي وغيرهم وغيرهم •

ومن المؤسف أن مثل هذا العلامة الطلعة الواسع الأفق في كل مبحث وفن ومطلب تناوله بالبحـث والاستقصاء يبدو لنا صغيرا جداً وضيق الأفق في مفهومه للبدع مثلا : ها هو يصنف المعتزلة من بين البـدع والرافضـة (أي الشيعـة) والباطنيـة والحلوليـة والزنادقـة والاباحيـة والتناسخيـة والجبرية • هكذا بسياق واحد دون تمييـز أو تفريق وهو الذي كان يميز ويفرق ويقارن ـ في علم العمران ـ توصلا الى الحقيقة أو استخراجها لها من مجاهيل الباطل والزيف • أما هنا ، فلأشعريته

الطاغية وضع عقله جانبا وراح كغيره من المغلقين يكفر ويبدع ويرمي التهم جزافا ٠

كان بامكانه لو كان عميق النظرة الى حقيقة هذه الفرق ، أن يستثني على الاقل المعتزلة والشيعة هؤلاء الذين اجتهدو في الاسلام ودافعو عنه وجعلوه دين العقل وهذبوه مما علق به من أوهام وخرافات من جهة ومن نقل وسطحية وتجسيد من جهة أخرى ٠ ولقد كان بامكاننا أن نسترسل في الدفاع عن عقلانية هاتين الفرقتين ٠ الا أن ذلك يخرج بنا عن جادة البحث فاقتضى التنويه حبا باظهار حقيقة الأمور ليس غير ٠

ـ ويمتاز ابن خلدون ـ رغم كل هذا ـ وبالنسبة للتصوف بأنه يحاول جاهدا أن يدلي بدلوه في مفهوم التصوف وطرائقه ، ليكون له رأي خاص ، كما يحاول أن يفلسف ركائز هذا العلم ومنطلقاته ٠ يشير في الفصل السادس والاخير من الرسالة الى معنى الروح والنفس والعقل والقلب وما هو الكمال اللائق بها ٠ ثم « يعقلن » الفرق بين العلم الكسبي والالهامي وبين الروحاني ٠ وأخيرا ينتقل الى الكشف عن معنى السعادة وتفاوتها وحرص أهل

الهمم على الفوز بأسمى مراتبها •

هذا البحر الواسع استطاع ابن خلدون أن يشق أمواجه ويدخل في عبابه مؤرخا ودارسا ومحللا ومقارنا حتى لكأنه واحد منهم (من الصوفية) يتكلم بلسانهم وبأفصح من لسانهم أحيانا • فلهم آدابهم ومصطلحاتهم ورموزهم وعقائدهم وحالاتهم • أما هو فله فوق هذا عقله وفهمه وأسلوبه العلمي في تدوين كل ذلك

ولكي لا نغوص ـ مثله ـ في عباب « رسالته » واصطلاحاتها الصوفية ومقارناتها رأينا أن نوجز أهم ما فهمناه منه ومنها • لا سيما لب الموضوع : الشريعة والتكاليف الشرعية امام الصوفية والتكاليف الصوفية وما يتفرع من الجهتين من عبادات ومعاملات وسلوك :

التكاليف الشرعية وتتضمن :

الاعمال الظاهرة : العبادات

الاعمال الباطنة : الايمان

= العقيدة الاسلامية الصحيحة أو المعرفة الحقة •

التكاليف الصوفية :

الباطن سلطان الظاهر : القلب وما خلق الله فيه من غرائز تطلب مقتضى طبعها ٠

غريزة العقل : تصور يحركه حب الكمال والفكر خادم للغريزة ٠

فالباطن أصل الاستقامة ، ومنبع الصلاح والفساد ٠

استقامة الجوارح سبب حصول الاستقامة في النفس (تصدر عنها الاستقامة من غير تكلف) ٠

الأعمال الظاهرة بالاختيار ـ الأعمال الباطنة خارجة عن الاختيار ـ الاعمال الظاهرة (انما الاعمال بالنيات) ٠

الاستقامة ومضاداتها ـ النفاق

مخالفة الظاهر للباطن

مخالفة مضمر الباطن لظاهر الدعوى =

لا يتفطن له المكلف

دور الشيخ لحمله على الاستقامة

في عهد اتباع التابعين (٢٠٠ هـ) تفرد التصوف وأصبح علما وطريقة ٠

القشيري : فقه الشريعة :

فقه الدين : كثر الاهتمام به • تنوقل

التصوف : هجر الا من القليل • كثرت فيه المؤلفات:
الرعاية والاحياء ••

اللذة نوعان : لذة الغرائز البدنية

لذة القلب بحصول مقتضى طبعه : العلم والمعرفة :

معرفة الله تعالى

في الحياة : تخيل

بؤرة المشاهدة

المعرفة تتم بالتصفية

في الآخرة : مشاهدة ، رؤية

لولا المعرفة لما كانت الرؤية

تكمل المعرفة بعد تصفيتها الاخيرة بالموت •

ـ اللطيفة الربانية التي فينا + التصفية والمجاهدة
= العلم الالهامي أو الكشف :

ـ درجات الكشف والمعرفة نسبية مع درجات
التصفية Purification

ـ فالعلم الالهامي أو الكشف درجات : المحاضرة

المكاشفة

المشاهدة • في الدنيا = كمال المعرفة

في الآخرة = النظر في وجه الله

ـ المجاهدات ثلاثة أنواع :

١ ـ مجاهدة التقوى : ظاهر : محافظة الحدود •

باطن : النية ـ الاخلاص •

حقيقة هذه المجاهدة : الورع عن المخالفات ـ كبح وسلبية •

الباعث عليها : طلب النجاة •

٢ ـ مجاهدة الاستقامة : تصرف الغرائز بمقتضى آداب الله •

حقيقة هذه المجاهدة : اعتدال وايجابية : مساواة بين الفعل والترك •

الباعث عليها: تحرير العقل وتصفية القلب•

٣ ـ مجاهدة الكشف والاطلاع : فراغ القلب عن كل ما سوى الله •

حقيقة هذه المجاهدة وشروطها : حصول

التقوى • اطاعة الشيخ •
الباعث عليها : حب الله والوصول اليـه •
(بالعشق وتطهر الارادة) •

نصوص مختارة من الرسالة

التعريف :

قال الاستاذ أبو القاسم القشيري اشتهر هـذا الاسم (الصوفية) قريب المايتين من الهجرة ، ثم تتابعو جيلا بعد جيل ، وأمة بعد أمة يهتدي الخلف منهم بالسلف ويودي ما لقن عن شيوخه لمن وفقه الله من أتباعه ، وصار فقه الشريعة على نوعين • الاول فقه الظاهر وهو معرفة الاحكام المتعلقـة بافعال الجوارح فيما يخص المكلفين في أنفسهم أو يعمهم من عبادات وعادات وغيرها مـن الافعـال الظاهرة وهذا هو المسمى بالفقه في المشهور وحاملا الفقيه وهم أهل الفتيا وحرسة الدين • النـو الثاني فقه الباطن وهو معرفة الاحكام المتعلق بافعال القلوب وما يخص المكلف في نفسه من أف الجوارح في عبادته وتناوله لضرورياته ويسمى هذ فقه القلوب ، وفقه الباطن ، وفقه الورع وعلم

الآخرة • والتصوف • وكثرة العناية بالنوع الاول الذي هو الفقه لعموم البلوى واحتياج السلطان والكافة لمنصب الفتيا فكثر ناقلوه في كل عصر وتعددت فيه الموضوعات • وبقي النوع الآخر الذي هو الأهم على كل أحد في نفسه قليلا أو مهجورا ، وربما خشي بعض علمائه لأجل ذلك وذهاب أهله فيجهل حكم الله في أفعال القلوب وحركات البواطن التي هي أهم على المكلف وأقرب به الى النجاة • فكتبو في ذلك مصنفات هي أمهات الافادة • فان كانت لا تتعدد كما فعله ابن عطاء والمحاسبي في كتاب الرعاية ، وتابعهما الغزالي في كتاب الاحياء ••• ويمتاز المتصوف والمتورع بالنظر في أفعال القلوب واعتقاداتها • ويمتاز الفقيه بالنظر فيما يعم المكلفين من المعالات والانكحة والبيوع والحدود وغير ذلك من أبواب الفقه •• (١) » •

المجاهدات : « وخلاصة القول في ذلك على ما تأدى الينا من تصفح مذاهبهم وتتبع أقوالهم « ان المجاهدة على ثلاثة أنواع متفاوتة بعضها متقدم

---

(١) الفصل الاول من « شفاء السائل لتهذيب المسائل » ص المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٥٩ •

على بعض (١) • فالمجاهدة الأولى مجاهدة التقوى وهي الوقوف عند حدود الله •• لأن الباعث على هذه المجاهدة طلب النجـاة فكأنها اتقاء وتحـرز بالوقوف عند حدود الله عن عقوبته وحصولها في الظاهر بالنزوع عن المخالفات والتوبة عنها وترك ما يؤدي اليها من الجاه والاستكثار من المال وفضول العيش والتعصب للمذاهب •• وفي الباطن مراقبة أعمال القلب التي هي مصدر الافعال ومبدؤها أن يلم بمقارنة محظور أو اهمال واجب •

قال ابن عطاء : للتقوى ظاهر وباطن فظاهره محافظة الحدود وباطنه النية والاخلاص • وحقيقة هذه المجاهدة هي الورع • قال صلى الله عليـه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما متشبهـات فمن أقصى المتشبهات فقد استهزأ لدينه وعرضه • ومن وقع في الشبهات كـان كالراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه • الا وان لكل ملك حمى • الا وان حمى الله محارمه وقال صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقال ابن عمر حقيقة التقوى أن تدع ما لا بأس به مخافة مما به بأس •

---

(١) ذكر القشيري هذا القول في الرسالة القشيرية ص ٥٢ •

وقال لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه كنا ندع سبعين بابا من الحلال مخافة أن نقع في باب من الحرام ·

المجاهدة الثانية : مجاهدة الاستقامة وهي تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى تتهذب بذلك وتتحقق به فتحسن أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة وتصير لهـا آداب القرآن والنبوءة بالرياضة والتهذيـب خلقـا جبلية كأن النفس طبعت عليها · والباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز بالدرجات العلى درجات الذين أنعم الله عليهم · اذ الاستقامة طريق اليها · قال تعالى اهدنا الصراط المستقيـم صراط الذين أنعمـت عليهم · · ·

المجاهدة الثالثة مجاهدة الكشف والاطلاع: وهي اخماد القوى البشريـة وخلـع الصفات البدنيـة بمنزلة ما يقع للبدن بالموت · · ثم محاذاة شطر الحق باللطيفة الربانية لينكشف الحجاب.وتظهـر أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان وهو العلم الالهامي · · · انه يحصـل بالتصفيـة · ولهـذه

المجاهدة شروط ... (١) » .

الى أن يقول : « فهذه ثلاث مجاهدات يطلق اسم التصوف على مجموعها وعلى كل واحد منها ، لكن غلب استعماله في الأخرتين دون الأولى وغلب في الاولى اسم الورع وصار علم المجاهدة الاولى هو فقه الورع ، وفقه القلوب والعلم الذي يسمى علم التصوف هو العلم بأحكام المجاهدتين الاخرتين وآدابهما وكيفية سبيلهما وما يطرأ على السالك من العلل وما يفسد سلوكه أو يشيمه نحو غايته وشرح ألفاظهم التي اصطلحوا عليها في مفاوضتهم . وقد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع يعطي شرح معناه فلم يف بدلك قول من أقوالهم . فمنهم من عبر عنه بأحوال البداية . قال الجنيد هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به .

وقال رؤيم هو البقاء مع الله على ما يريد لا تملك شيئا ولا يملك شيء . وقال الجريري التصوف الدخول في كل خلق سيء والخروج من كل خلق دني وقال القصاب هو أخلاق كريمة ظهرت في

---

(١) الفصل الثاني من « شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ٣٨ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ .

زمن كريم من رجل كريم • ومنهم من عبر بأحوال النهاية • قال سمنون هو أن تكون مع الله بلا علاقة • ومنهم من عبر بعلامة : قال البغدادي علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى ويذل بعد العز ويخفى بعد الشهرة وعلامة الكاذب العكس • ومنهم من عبر بأصوله ومبانيه • قال رؤيم : التصوف مبني على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالبذل والايثار وترك التعرض والاختيار • ومنهم من جعل ذلك الاصل والمعنى واحدا • قال الكتاني : التصوف خلق فمن زاد في الخلق زاد في التصوف • وأمثال هذه العبارات كثير وكل واحد منهم يعبر عما وجد وينطق بحسب مقامه •• » •

وكعادته يتدخل ابن خلدون بعد العرض الشامل فيقول : « والحق ان التصوف لا ينطبق عليه حد واحد وأنه التخلق بمجاهدة الاستقامة مقتصرا عليها وبمجاهدة الكشف • ومن شروطها مجاهدة الاستقامة فيتخلق بهما معا • واختلف محصولها باختلاف الباعث ، اذ الباعث في الاستقامة طلب السعادة بعد الموت من غير تعرض لكشف الحجاب في حياته الدنيا • وباعث الأخرى هو كشف الحجاب في

حياته الدنيا فاختلفتا وعسر اندراجها في حد واحد وقد رسمنا كل واحدة منها برسمها والكل تصوف ... (١) » .

نصوص مختارة من « المقدمة » (علم العمران)
في انقلاب الخلافة الى الملك :

« اعلم ان الملك غاية طبيعية للعصبية ، ليس وقوعه عنها باختيار انما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل ، وان الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية ، اذ المطالبة لا تتم الا بها .. فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله بها . وفي الصحيح : « ما بعث الله نبيا الا في منعة من قومه » . ثم وجدنا الشارع قد ذم العصبية وندب الى اطراحها وتركها فقال : « ان الله أذهب عنكم عبية (٢) الجاهلية وفخرها بالآباء أنتم بنوا آدم وآدم من تراب » . وقال تعالى : « ان أكرمكم عند الله

(١) الفصل الثاني من « شفاء السائل لتهذيب المسائل » ص ٤٤ - ٤٥ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ .

(٢) العبية بضم العين وكسرها وكسر الموحدة مشددة وفتح المثناة التحتية : الكبر والفخر والنخوة اهـ (قاموس) .

أتقاكم » • ووجدناه أيضا قد ذم الملك وأهله ونعى على أهله أحوالهم مـن الاستمتـاع بالخلاق (١) والاسراف في غير القصد والتنكب عن صراط الله • وانما حض على الالفة في الدين وحذر من الخلاف والفرقة (٢) » •

الى أن يقول : « فأما اذا كانت العصبية في الحق واقامة أمر الله فأمر مطلـوب ولو بطل لبطلـت الشرائع اذ لا يتم قوامها الا بالعصبية كما قلناه من قبل وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ، ومراعاة المصالح وانما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريـف الآدميين طوع الاغراض والشهوات » ••• وقـد قال سليمان صلوات الله عليه : « رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي » لما علم من نفسه أنـه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك » ••• الى أن يقول : « وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله ونسيان عوائده حذرا من التباسها بالباطل ••• وأكد ذلك لديهم ما كانو عليه من غضاضة

---

(١) النصيب الوافر من الخير والخلاف بكسر الخاء ضرب من الطيب اعظم اجزائه الزعفران •

(٢) المقدمة ص ٣٥٨ دار الكتاب اللبناني ١٩٦٠ •

الاسلام وبداوة العرب فقد كانو أبعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها لا من حيث دينهم الذي يدعوهم الى الزهد في النعيم ، ولا من حيث بداوتهم ومواطنهم وما كانو عليه من خشونة العيش وشظفه الذي ألفوه ٠

فلم تكن أمة من الأمم أسغب عيشا من مضر لما كانو بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع ، وكانوا ممنوعين من الارياف وحبوبها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن فلم يكونو يتطاولون الى خصبها ٠ ولقد كانو كثيرا ما يأكلون العقارب والخنافس ، ويفخرون بأكل العلهز وهو وبر الابل يمهونه (١) بالحجارة في الدم ويطبخونه ٠ وقريبا من هذا كانت حال قريش في مطاعمهم ومساكنهم ٠

حتى اذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد (ص) زحفو الى أمم فارس والروم وطلبو ما كتب الله لهم من الارض بوعد الصدق ٠ فابتزو ملكهم واستباحو دنياهم

---

(١) يمهونه يضربونه ضربا شديدا وتأتي يمهو بمعنى يرق ايضا كما في قولهم : يمهو اللبن يرق (اقرب الموارد) ٠

فزخرت بحار الرفه لديهم،حتى كان الفارس الواحد
يقسم له في بعض الغزوات ثلاثين ألفا من الذهب
أو نحوها . فاستولو من ذلك على مـا لا يأخـذه
الحصر . وهم مع ذلك على خشونة عيشهم فكان
عمر يرقع ثوبه بالجلد وكان علي يقول : « يـا
صفراء ويا بيضاء غري غيري » . وكان أبو موسى
يتجافى عن أكل الدجاج لأنه لم يعهدها للعـرب
لقلتها يومئذ . وكانت المناخل مفقودة عندهـم
بالجملة وانما كانو يأكلـون الحنطـة بنخالهـا .
ومكاسبهم مع هذا أتم ما كانت لأحد من أهل العالم.
قال المسعودي : في أيام عثمان اقتنى الصحابة (١)
الضياع والمال . فكان له يوم قتل عند خازنـه
خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف درهم وقيمة
ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرها مائة (أو مائتا)
ألف دينار . وخلف ابلا وخيلا كثيرة . وبلغ الثمن
الواحد من متروك الزبير بعد وفاته خمسين ألف
دينار وخلف ألف فرس وألف أمة . وكانـت غلة
طلحة من العراق ألف دينار كل يوم ومن ناحيـة
السراة أكثر من ذلك . وكان على مربط عبـد
الرحمن بن عوف ألف فرس ، وله ألف بعير وعشرة

(١) الصحابة هنا رجال عثمان وحاشيته والمقربون لديه من اهل عصبيته.

آلاف من الغنم • وبلغ الريع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفا • وخلف زيد بن ثابت من الفضة والذهب ما كان يكسر بالفؤوس غير ما خلف من الاموال والضياع بمائة ألف دينار • وبنى الزبير داره بالبصرة وكذلك بنى بمصر والكوفة والاسكندرية • وكذلك بنى طلحة داره بالكوفة وشيد داره بالمدينة وبناها بالجص والآجر والساج • وبنى سعد ابن أبي وقاص داره بالعقيق ورفع سمكها واوسع فضاءها وجعل على أعلاها شرفات • وبنى المقداد داره بالمدينة وجعلها مجصصة الظاهر والباطن • وخلف يعلى بن منبه (أو ابن أمية) خمسين ألف دينار وعقارا وغير ذلك ما قيمته ثلاثمائة ألف درهم • اهـ كلام المسعودي • فكانت مكاسب القوم كما تراه ، ولم يكن ذلك منعيا عليهم في دينهم اذ هي أموال حلال (؟!) لأنها غنائم وفيوء • ولم يكن تصرفهم فيها باسراف ، انما كانو على قصد في أحوالهم كما قلناه ، فلم يكن ذلك بقادح فيهم • وان كان الاستكثار من الدنيا مذموما فانما يرجع الى ما أشرنا اليه من الاسراف والخروج به عن القصد • واذا كان حالهم قصدا في سبل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عونا لهم

على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة (١) فلما تدرجت البداوة والغضاضة الى نهايتها وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الاموال فلم يرفو ذلك التغلب في باطل ولا خرجو به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق ... » .

الوزارة : « وهي أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية لأن اسمها يدل على مطلق الاعانة فان الوزارة مأخوذة من المؤازرة وهي المعاونة أو من الوزر وهو الثقل كأنه يحمل مع مفاعله أوزاره وأثقاله وهو راجع الى المعاونة المطلقة وقد كنا قدمنا في أول الفصل ان أحوال السلطان وتصرفاته لا تعدو أربعة : لأنها اما أن تكون في أمور حماية الكافة وأسبابها من النظر في الجند والسلاح

---

(١) لم يعلق ابن خلدون على الارقام المذهلة التي ذكرها المسعودي في شيء فهو اذن يتبناها .. ثم يزيد فيقول انها صرفت ايام عثمان في وجوه الحق او اخذت وجمعت من اجل الدين .. فاذا كان هذا صحيحا فلماذا قامت قيامة الناس على عثمان ولماذا ثارو عليه وقتلوه .. الم تكن تلك الثورة تعبيرا عن نقمة الناس على تغاضي عثمان عن اتباعه واشياعه في تكالبهم على المال وجمعه باي وسيلة ، ان لم نقل ضعفه امامهم وضلوعه معهم ... المؤلف

والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة وصاحب هذا هو الوزير المتعارف في الدول القديمة بالمشرق ولهذا العهد بالمغرب واما أن تكون في أمور مخاطبته لمن بعد عنه في المكان أو في الزمان ٠٠ وصاحب هذا هو الكاتب واما أن تكون في أمور جباية المال وانفاقه وضبط ذلك من جميع وجوهه أن يكون بمضيعة ، وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية وهو المسمى بالوزير لهذا العهد بالمشرق واما أن يكون في مدافعة الناس ذوي الحاجات عنه أن يزدحمو عليه فيشغلوه عن فهمه ٠ وهذا راجع لصاحب الباب الذي يحجبه فلا تعدو أحواله هذه الأربعة بوجه ٠٠٠ » ٠

شارات الملك : « اعلم أن للسلطان شارات وأحوالا تقتضيها الأبهة والبذخ فيختص بها ويتميز بانتحالها من الرعية والبطانة وسائر الرؤساء في دولته ٠ فلنذكر ما هو مشتهر منها بمبلغ المعرفة وفوق كل ذي علم عليم ٠

الآلة : فمن شارات الملك اتخاذ الآلة من نشر الألوية والرايات وقرع الطبول والنفخ في الابواق والقرون ٠ وقد ذكر أرسطو في الكتاب المنسوب

اليه في السياسة أن السر في ذلك ارهاب العدو في الحرب فان الاصوات الهائلة لها تأثير في النفوس بالروعة . ولعمري انه أمر وجداني في مواطن الحرب يجده كل أحد من نفسه ... وأما الحق في ذلك فهو أن النفس عند سماع النغم والاصوات يدركها الفرحُ والطرب بلا شك فيصيب مزاج الروح نشوة يستسهل بها الصعب ويستميت في ذلك الوجه الذي هو فيه ، وهذا موجود حتى في الحيوانات العجم بانفعال الابل بالحداء والخيل بالصفير والصريخ كما علمت ... ولأجل ذلك تتخذ العجم في مواطن حروبهم الآلات الموسيقية لا طبلا ولا بوقا فيحدق المغنون بالسلطان في موكبه بآلاتهم ،ويغنون فيحركون نفوس الشجعان بضربهم الى الاستماتة .. الخ .. » .

ضرورة العمران وقيام الدولة :

« وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم ... : مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في اثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه الى الحاكم والوازع ، ومثل ما يذكر

في أصول الفقه في باب اثبات اللغات أن النـاس محتاجون الى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعـاون والاجتماع وتبيان العبارات أخف ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الاحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع وأن القتل أيضا مفسد للنوع وان الظلم مؤذن بخراب العمـران المفضي لفساد النوع وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الاحكام فانها كلها مبنية على المحافظة على العمران • وكذلك أيضا يقع الينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكماء الخليقة لكنهم لم يستوفوه • فمن كلام الموبذان بهرام ابن بهرام (١) ومن كلام أنو شروان في هذا المعنى ••• الى الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس جزء صالح منه الا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره ••• (فهو يقول) : « العالم بستان سياجه الدولة ، الدولة سلطان تحيا به السنة ، السنة سياسة يسوسها الملك • الملك نظام يعضده الجند الجند أعوان يكفلهم المال ، المال رزق تجمعه الرعية الرعية عبيد يكنفهم العدل ، العدل

---

(١) هو فقيه الفرس وحاكم المجوس (قاموس) •

مالوف وبه قوام العالم • العالم بستان ••• وأنت اذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك ••• عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل اجمالها ••• اطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا افادة موبذان •• وكذلك تجد في كلام ابن المقفع وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه ••• وكذلك حوم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك •••

(أما نحن فقد) ألهمنا الله الى ذلك الهاما وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره (١) وجهينة خبره • فان كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وانحاءه فتوفيق من الله وهداية وان فاتني شيء في احصائه ••• فللناظر المحقق اصلاحه ، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء ••• » •

---

(١) مثل يطلق على من يجيء بالخبر الصادق اليقين ـ المقدمة ص٦٦•

عمران الربع الشمالي من الارض اكثر من الربع الجنوبي :

« ومن هنا أخذ الحكماء خلاء خط الاستواء وما وراءه وأورد عليهم انه معمور بالمشاهدة والاخبار المتواترة فكيف يتم البرهان على ذلك ؟ والظاهر انهم لم يريدو امتناع العمران فيه بالكلية • انما اداهم البرهان الى أن فساد التكوين فيه قوي بافراط الحر ، والعمران فيه اما ممتنع أو ممكن أقلي • وهو كذلك فان خط الاستواء والذي وراءه وان كان فيه عمران كما نقل فهو قليل جدا • وقد زعم ابن رشد أن خط الاستواء معتدل فيعمر منه ما عمر من هذا • والذي قاله غير ممتنع من جهة فساد التكوين • وانما أمتنع فيما وراء خط الاستواء في الجنوب ، من جهة ان العنصر المائي غمر وجه الارض هنالك الى الحد الذي كان مقابله من الجهة الشمالية قابلا للتكوين • ولما امتنع المعتدل لغلبة الماء تبعه ما سواه • لأن العمران متدرج ويأخذ في التدريج من جهة الوجود لا من جهة الامتناع • واما القول بامتناعه في خط الاستواء فيرده النقل المتواتر • والله أعلم » •

الرياسة على أهل العصبية : وسواس اليهود :
« وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة ، ويختلطون بالغمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم من اشراف البيوتات أهل العصائب وليسو منها في شيء لذهاب العصبية جملة • وكثير من أهل الامصار الناشئين في بيوت العرب أو العجم لأول عهدهم موسوسون بذلك • وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني اسرائيل ••• ثم انسلخو من ذلك أجمع وضربت عليهم الذلة والمسكنة وكتب عليهم الجلاء في الارض وانفردو بالاستعباد للكفر آلافا من السنين • وما زال هذا الوسواس مصاحبا لهم فتجدهم يقولون : هذا هاروني ، هذا من نسل يوشع ، هذا من عقب كالب ، هذا من سبط يهوذا ، مع ذهاب العصبية ورسوخ الذل فيهم منذ أحقاب متطاولة • وكثير من أهل الامصار وغيرهم المنقطعين في أنسابهم عن العصبية يذهب الى هذا الهذيان (١) » •

فساد تجارة السلطان : « اعلم أن الدولة اذا

(١) المقدمة ص ٢٣٥ – ٢٣٢ •

ضاقت جبايتها من الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها واحتاجت الى مزيد المال والجباية • فتارة توضع المكوس على بياعات الرعايا وأسواقهم ـ كما قدمنا ـ وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس ان كان قد استحدث من قبل • وتارة بمقاسمة العمال والجباة واحتكاك (١) عظامهم ، لما يرون أنهم قد حصلو على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره الحسبان ، وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية (٢) لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم (٣) وان الارباح تكون على نسبة رؤوس الاموال ••• ويحسبون ذلك من ادرار الجباية وتكثير الفوائد وهو غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة •• (منها)

اذا رافقهم السلطان في ذلك (أي زاحمهم) وماله أعظم كثيرا منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل

---

(١) احتكه : امتصه جميعه المصدر نفسه ص ٤٩٧ •

(٢) اي باسم الجباية •

(٣) اليسارة هنا القلة من اليسير القليل • المصدر نفسه ص ٤٩٨ •

على غرضه في شيء من حاجاته • ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد •

ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك (الشيء المتزاحم على شرائه) اذا تعرض له غضا أو بأيسر ثمن ، اذ لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه ••• ولو كان غيره في تلك الصفقات لكان تكسبها كلها حاصلا من جهة الجباية • ثم فيه (أي في اشتراك السلطان بالمزاحمة والتجارة وعقد الصفقات) التعرض لأهل عمرانه واختلال الدولة بفسادهم ونقصه فان الرعايا اذا قعدو عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت بالنفقات وكان فيها تلاف أحوالهم فافهم ذلك الخ ••• » •

يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي معلقا :
يتفق ما يراه ابن خلدون في صدد الاضرار المترتبة على دخول الحكومة مشترية في السوق وعلى اشتغالها بالتجارة أو احتكارها لبعض الاصناف •• واعتبار ذلك ضرائب غير مباشرة على المستهلكين •• يتفق ذلك مع ما يراه كثير من المحدثين من علماء الاقتصاد السياسي • وقد علله ابن خلدون بالعلل

نفسها التي نراها في أحدث مؤلفات الاقتصاد السياسي » .

الظلم مؤذن بخراب العمران : « اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه من ان غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم ... واذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك ... والعمران ووفوره ونفاق أسواقه انما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين (١) فاذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت الاحوال وابذعر الناس في الآفاق من غير تلك الايالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها فخف ساكن القطر وخلت دياره وخربت أمصاره ، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة ... » .

ضرورة السياسة لانتظام العمران البشري :

« اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع

---

(١) لعله يقصد الاستيراد والتصدير .

للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون اليه وحكمه فيهم : تارة يكون مستنـدا الى شرع منزل يوجب انقيادهـم اليـه ايمـانهم بالثـواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه ، وتارة الى سياسة عقلية يوجب انقيادهم اليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته لمصالحهم • فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة • • • والثانية انما يحصل نفعها في الدنيا فقط • وما نسمعه من السياسـة المدنية فليس من هذا الباب وانما معنـاه عنـد الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنو عـن الحكام رأسا • ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بـ « المدينة الفاضلة » والقوانين المراعاة في ذلك بـ « السياسة المدنية » • وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتمـاع بالمصالح العامة فان هذه غير تلك • وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وانمـا يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير » •

لغة أهل الأمصار :

« اعلم أن لغات أهل الامصار انما تكون بلسان

الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لهـا ، ولذلك كانت لغات الامصار الاسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية وان كان اللسان العربي المصري قد فسدت ملكته وتغير اعرابه • والسبب في ذلك ما وقع للدولة الاسلامية من الغلـب على الأمم . والدين والملة صورة للوجـود وللملك • وكلها مواد له ، والصورة مقدمـة على المـادة ، والدين انما يستفاد من الشريعة ، وهي بلســان العرب لما ان النبي (ص) عربي ، فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها • واعتبر ذلك في نهي عمر عن رطانة الأعاجم وقال : انها خب أي مكر وخديعة • فلما هجر الديـن اللغات الأعجمية ، وكان لسان القائمـين بالدولة الاسلامية عربيا هجرت كلها في جميع ممالكها ، لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه • فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الاسلام وطاعة العرب • وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الامصـار والممالك • وصار اللسان العربي لسانهم ، حتـى رسخ ذلك لغة في جميع أمصارهم ومدنهم وصارت الألسنة العجمية دخيلة فيها وغريبة • ثـم فسـد اللسان العربي بمخالطتها في بعض أحكامه وتغير

أواخره ، وان كان بقي في الدلالات على أصله وسمي لسانا حضريا في جميع أمصار الاسلام ... بخلاف لغة البدو من العرب فانها كانت أعرق في العروبية . ولما تملك العجم من الديلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق وزناته والبربر بالمغرب ، وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الاسلامية، فسد اللسان العربي لذلك وكاد يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حفظ الدين ، وصار ذلك مرجعا لبقاء اللغة المضرية من الشعر والكلام الا قليلا بالأمصار عربية . فلما ملك التتر والمغول بالمشرق ، ولم يكونو على دين الاسلام ذهب ذلك المرجح ، وفسدت اللغة العربية على الاطلاق ، ولم يبق لها رسم في الممالك الاسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال وبلاد الروم ، وذهبت أساليب اللغة العربية من الشعر والكلام (الفصيح) الا قليلا يقع تعليمه صناعيا بالقوانين المتدارسة من علوم العرب وحفظ كلامهم لمن يسره الله تعالى لذلك . وربما بقيت اللغة العربية المضرية بمصر والشام والاندلس والمغرب لبقاء الدين طالبا لها ... » .

تكثر العلوم حيث يكثر العمران :

« والسبب في ذلك ان تعليم العلم ــ كما قدمناه ــ من جملة الصنائع • وقد كنا قدمنا ان الصنائع انما تكثر في الامصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف ، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة ، لأنه أمر زائد على المعاش • فمتى فضلت أعمال أهل العمران على معاشهم ، انصرفت الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان ، وهي العلوم والصنائع • ومن تشوف بفطرته الى العلم ، ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة ، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي ، لفقدان الصنائع في أهل البدو ــ كما قدمناه ــ ولا بد له من الرحلة في طلبه الى الامصار المستبحرة شأن الصنائع في أهل البدو •

واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة ، لما كثر عمرانها صدر الاسلام، واستوت فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها بحار العلم ، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم ، واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين • ولما تناقص

عمرانها وابذعر سكانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة ، وفقد العلم بها والتعليم ٠ وانتقل الى غيرها من أمصار الاسلام ٠ ونحن لهذا العهد نرى ان العلم والتعليم انما هو بالقاهرة من بلاد مصر ، لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين ،فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت، ومن جملتها تعليم العلم ٠٠٠ » ٠

عود على بدء :

أشرنا في الصفحة الأولى من مقدمة هذا الكتاب الى أننا سنحذف الألف المتطرفة الزائدة في الفعل الماضي لجمع المذكر وفي المضارع المجزوم أو المنصوب للجمع نفسه (١) ٠ وذلك لعدم جدواه ، ولأنه خارج كل قاعدة صرفية فنكتب مثلا : حذفو لم يحذفو ، لن يحذفو ، وتبقى الافعال العربية بألف خير ٠٠

(١) وقد فعلنا ذلك حيث يلاحظ القارىء الكريم خلو كتابنا من هذه الالف ومنذ سنين ونحن نحاول مع طلابنا في الثانويات تعويدهم على استساغة مثل هذه الكتابة الميسرة ، ليس فقط بالنسبة للالف الزائدة بل بالنسبة للنظرية كلها ، وحبذا لو حذا حذونا كل كاتب عربي توفيرا للوقت وتمهيدا لعملية تطوير شاملة للحرف العربي ٠ المؤلف ٠

الا اذا كانت المحافظة على الشكل القديم في الكتابة العربية واجبا مقدسا ..

وقد اكتفينا ــ هنا ــ بحذف هذه الألف دون سواها ، مشيرين الى وجوب تطبيق القاعدة الجديدة التي اقترحها منذ سنوات زميلنا الدكتور أحمد اللواساني (١) وخلاصتها : ما لا يلفظ لا يكتب كما في حذفو ، سالو الخ .. وما يلفظ يكتب بصورة لفظه لا بغيرها كما في : ليلا الأولا ، مستشفا الخ ..

ثم لماذا كنا نكتب : هاته وهاتان مع الألف الملفوظة ، وهذه هذان بدونها ؟ ما السر يا ترى وما الحكمة ؟ لا شيء سوى التقليد الأعمى ..

لقد آن للحرف العربي أن يتطور ويتحرر ــ على الاقل ــ مما يشوه كمال لفظه وجمال صورته . وهناك من حولنا أمم غيرت حرفها تغييرا جذريا ليتفق مع متطلبات العلم والذوق الحديثين ، وليسهل على المطابع المتطورة رسمه أو صفه أو سكبه أو حفره .

---

(١) انظر تفاصيل هذه النظرية او هذا الاقتراح في مقدمة كتاب « نظرات في تاريخ الادب » لمؤلفه الدكتور احمد اللواساني ، الجامعة اللبنانية ــ بيروت ١٩٧١ .

ويبدو ان هذا الشكل القديم للكتابة العربية لم يكن معمولا به في المغرب العربي قديما وربما حديثا • فقد طالعنا الأب الجليل اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي بحقيقة كنا نجهلها حين نوه في الصفحة ١٨ من رسالة مخطوطة لابن خلدون في التصوف بعنوان « شفاء السائل لتهذيب المسائل » قام هو بتحقيقها ودراستها قائلا :

« يتصف مخطوطنا بما تتصف به المخطوطات المغربية من كتابة الكلمات تتميز عن كتابتها في الشرق عادة • فان التاء المربوطة يعوض عنها بتاء طويلة : مراعات ، النجات ، المداوات الخ •• وان المغرب يضع كرسي ياء حيث الشرق يضع ألفا : سئل (سال) يسئل (يسأل) •• وبدل الألف المقصورة يضع ألفا طويلة : رءا ، يتراءا ، ويكتب بعض الكلمات بصورة غير مقتضبة (أي بصورة لفظها) : لاكن ، هاذا ، ذالك الخ •• (١) •

---

(١) الا ترى معي ان المسالة مسالة روتين وتقليد لا اكثر • وقد حصرا بالمشرق العربي دون سواه ؟ المؤلف •

موضوعات اعطيت في دورات سابقة :

١ ــ قابل بين نظرتي الفارابي وابن خلدون الى المجتمع الانساني (دورة ١٩٥٣)

ــ يعتبر ابن خلدون ان المجتمع البشري كائن حي متحرك تبعا لسببية معينة
حلل هذا الاعتبار وحدد قيمته (دورة ١٩٥٤)

٢ ــ هل يمكن اعتبار علم العمران الذي تعرض له ابن خلدون في مقدمته أساسا لعلم الاجتماع الحديث ؟
أذكر رأيك مفصلا نواحي الاتفاق والاختلاف بين هذين العلمين (دورة ١٩٥٥)

٣ ــ يذهب ابن خلدون الى أن طور الحضارة يفضي الى انهيار الدولة والمجتمع : فماذا يعني بالحضارة ؟ وكيف علل رأيه ؟ وهل تجاريه في

ما ذهب اليه (دورة ١٩٦٠ الثانية)

٤ ــ ما مميزات العمران الحضري في نظر ابن خلدون وما النهاية التي يؤول اليها بعد تطوره . وكيف يعلل ذلك ؟ (دورة ١٩٦٠ الأولى)

٥ ــ يقول ابن خلدون : « الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : الانسان مدني بالطبع . أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم . وهو معنى العمران » :

اشرح هذا القول مبينا رأي ابن خلدون :

ــ في ضرورة الاجتماع وبواعثه .

ــ في أنواع الاجتماع الانساني .

ــ في أبرز الخصائص التي يتميز بها كل نوع من الاجتماع (دورة ١٩٦٢ الثانية)

٦ ــ يقول ابن خلدون في مقدمته ان الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور ، لا يكون مثله في الطور الآخر :
حاول عرض هذه الاطوار حسب رأي ابن

خلدون • مبينا كيف ان الخلل والزوال طوران محتومان تنتهي اليهما الدولة في كل مكان وزمان (دورة ١٩٦٢ الأولى)

٧ ــ اذكر ما يعرض للعمران من تنوع وتطور حسب رأي ابن خلدون وفصل الخصائص البارزة في كل نوع من العمران (دورة ١٩٦٤ الثانية)

٨ ــ يقول ابن خلدون في مقدمته :

« ان مبنى الملك على أساسين لا بد منهما • فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند • والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند • واقامة ما يحتاج اليه الملك من الاحوال ، والخلل اذا طرق الدولة طرقها من هذين الاساسين • ثم يقول :

ان تمهيد الدولة وتأسيسها انما يكون بالعصبية • وانه لا بد من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها ، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة من عشيرته وقبيلته • فاذا جاءت الدولة طبيعة الملك من الترف ، وجدع صاحب الدولة أنوف أهل العصبية • كان أول ما يجدع أنوف عشيرته وذوي قرباه المقاسمين له في الملك • فتفسد

عصبية صاحب الدولة منهم · وهي العصبية الكبرى التي كانت تجمع العصائب وتستتبعها فتنحل عروتها وتضعف شكيمتها ، وتستبدل عنها بالبطانة من موالي النعمة وصنائع الاحسان ، وتتخذ منهم عصبية · الا أنها ليست مثل تلك العصبية في الشدة والشكيمة لفقدان الرحم والقرابة منها :

- اشرح المعاني العامة التي أشار اليها ابن خلدون:
- توسع في البواعث التي تدعو الى نشوء الدولة ·
- وفصل أنواع الخلل الذي يطرأ على الدولة ويودي بها مؤيدا أقوالك باشارات واضحة الى نصوص ابن خلدون (دورة ١٩٦٦ الاولى)

٩ ــ قال ابن خلدون في مقدمته :

« فاذا يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) الى العلم بقواعد السياسة ، وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، أو ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ،

والقيام على أصول الدول والملل ومباديء ظهورها
وأسباب حدوثها ... وأحوال القائمين بها
وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث
واقفا على أصول كل خبر ، وحينئذ يعرض خبر
المنقول على ما عنده من القواعد والاصول . فان
وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا والا
زيفه واستغنى عنه » :

- اشرح المعاني التي ضمنها ابن خلدون هذا النص . ثم وضح رأي المؤلف في فن التاريخ والغاية منه .

- وبين المغالط التي يقع فيها المؤرخون وأسبابها . وتكلم على البواعث التي تجعل من علم العمران ضروزة في ثقافة كل من يتصدى للتأليف في التاريخ . (دورة ١٩٦٦ الثانية)

١٠ - قال ابن خلدون :

« وانما قلنا ان عمر الدولة لا يعدو في الغالب
ثلاثة أجيال ، لأن الجيل الاول لم يزالو على
خلق البداوة وخشونتها وتوحشها ، من شظف
العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد ،
فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم

فحدهم مرهف ، وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون ·

والجيل الثاني تحول حالهم ، بالملك والترفه ، من البداوة الى الحضارة ، ومن الشظف الى الترف والخصب ، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه · ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة ، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء ، وتؤنس منهم المهانة والخضوع ، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركو الجيل الاول ، وباشرو أحوالهم ، وشاهدو من اعتزازهم وسعيهم الى المجد ، ومراميهم في المدافعة والحماية ، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ، وان ذهب منه ما ذهب ، ويكونون على رجاء مراجعة الاحوال التي كانت للجيل الاول ، أو على ظن من وجودها فيهم ·

وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن · ويفقدون حلاوة العز والعصبية ، بما هم فيه من ملكة القهر · ويبلغ فيهم الترف غايته · فيصيرون عيالا على الدولة ··· وتسقط العصبية بالجملة ··· الخ ···

ـ اشرح المعاني التي أوردها ابن خلدون في نصه ، ثم :

أ ـ اذكر البواعث التي دعته الى البحث في نشوء الدولة وتطورها وهدمها بالنسبة الى مضمون المقدمة •

ب ـ بين الاطوار التي تمر بها الدولة حسب رأي المؤلف •

جـ ـ فصل تعليله لطروق الخلل في الدولة بحيث تهدم وتنهار • (دورة ١٩٦٧ الأولى)

١١ ـ تكلم ابن خلدون في مقدمته على مظهري العمران ، البدوي والحضري واعتبر الاول منهما طورا طبيعيا سابقا للحضارة :

أ ـ فما هو مفهومه للبداوة ؟

ب ـ وما هي الصفات الرئيسة التي يتخلق بها أهلها؟

جـ ـ وما أثر العصبية في حياة القبيلة والعمران البدوي على العموم ؟ دورة ١٩٦٧ الثانية)

١٢ ـ قيل في ابن خلدون : « انه استمد أراءه الاجتماعية من وحي درسه محيطا محدودا وجعلها قوانين عامة فجاءت لا تنطبق كاملة على كل مجتمع •

ـ اشرح هذا القول وناقشه مستندا الى أمثلة ٠
(دورة ١٩٥٩ الأولى)

١٣ ـ فصل رأي ابن خلدون في :
أ ـ نشأة العمران البشري ٠
ب ـ أثر الاقليم والتربة فيه ٠
ثم اعرض وجوه المعاش في العمران الحضري ٠
(دورة ١٩٧٢ الأولى)

١٤ ـ اذكر رأي ابن خلدون في :
أ ـ التاريخ ومغالط المؤرخين وبواعث الهفوات التي يقعون فيها ٠
ب ـ حاجة هؤلاء المؤرخين الى علم العمران لتسديد خطاهم وهدايتهم الى الصواب ٠ وكيف ذلك ؟
(دورة ١٩٧٢ الثانية)

١٥ ـ قال ابن خلدون: « قدمنا ان العصبية بها تكون الحماية والمطالبة والمدافعة ، وكل أمر يجتمع عليه ٠ وقدمنا ان الآدميين ، بالطبيعة الانسانية ، يحتاجون في كل اجتماع الى وازع ، وحاكم يزع بعضهم عن بعض ، فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية ، والا لم تتم قدرته على ذلك ٠ التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة ، لأن

الرئاسة انما هي سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس عليهم قهر في أحكامه • وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر •

وصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها • فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل الى التغلب والقهر ، لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ، ولا يتم اقتدارها عليه الا بالعصبية التي لا يكون بها متبوعا • فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت :

أ ـ أوضح مقصد ابن خلدون من كلامه هذا •

ب ـ وضح رأيه في البواعث التي تؤدي الى نشوء الممالك والدول •

جـ ـ على م ارتكز ابن خلدون في تحديده عمر الدولة والاطوار التي تمر بها ؟ وكيف علل ذلك ؟

د ـ تحدث عن العوامل المختلفة التي تؤدي في نظره ، الى انحلال الدولة ، واستند الى بعض أمثلته •

هـ ـ ايد رأيك في جملة الاحكام التي وضعها عن

المراحل التي تمر بها الدولة ٠

(دورة ١٩٧٣ الثانية)

١٦ ــ يذهب ابن خلدون الى أن اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش ٠ وقد قسم العمران طورين مختلفين : طورا بدويا وطورا حضريا :

أ ــ ما الفرق الاساسي عنده بين البداوة والحضارة ؟

ب ــ ما خصائص البداوة وخصائص الحضارة ؟

جـ ــ ما أثر العصبيةفي كلطور منطوري العمران؟

د ــ ما أسباب الانتقال من البداوة الى الحضارة ٠ وكيف يتم ذلك الانتقال ؟

(دورة ١٩٧٤ الأولى)

١٧ ــ قيل: « بحث الفارابيوابن خلدون في المجتمع البشري ونشوء الدول فاتفقا على الاقرار بضرورة الحياة الاجتماعية،واختلفت نظرتاهما الى خصائص المجتمع وما يؤثر فيه من عوامل ٠ فكان الاول مثاليا يرسم صورة لمجتمع ثابت تجلى فيه الكمال ويستقي آراءه من معين العقل والدين ، والثاني واقعيا يرى المجتمع كائنا حيا متجددا ومتأثرا بعوامل

مختلفة ، ويستمد آراءه من التاريخ والبيئة ومراقبة الاحداث • فاشرح هذا القول وناقشه موضحا :

أ ـ نظرة الفارابي الى المجتمع من خلال مدينته الفاضلة وخصائص رئيسها وأعضائها ومصير نفوسهم وتعليل هذا المصير •

ب ـ ما أوحى الى الفارابي بآرائه ومن أثر فيه من الفلاسفة الاقدمين ؟

جـ ـ نظرة ابن خلدون الى المجتمع ومراحل سيره والعوامل التي تؤثر فيه •

د ـ رأي ابن خلدون في شروط الرئاسة وبقائها ، وما يؤدي الى انهيار المجتمع في الجيل الرابع وتجدده ، ومدى انطباق هذا الرأي على كل مجتمع • (دورة ١٩٧٣ الأولى)

١٨ ـ من رأي ابن خلدون أن لكل دولة حصة من الممالك والاوطان لا تزيد عليها • فقال شارحا : « والسبب في ذلك ان الملك انما يكون بالعصبية • واهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة واقطارها • وينقسمون عليها (يتوزعون

في مناطقها) ، فاذا كان أهل عصبيتها أكثر عددا كانت هي أقوى وأكثر ممالك وأوطانا • وكان ملكها أوسع :

ـ فما كانت في رأيه الاسباب التي تؤدي الى قيام الدول • ثم كم يطول عمر الدولة في العادة ؟ وما الاطوار التي تمر بها ، وكيف يكون انقراضها بعد ذلك ؟ (١) •

(دورة أيار ١٩٧٧)

---

(١) اثبتنا هذه الاسئلة كما جاءت في الامتحانات الرسمية للبكالوريا اللبنانية ـ القسم الثاني ـ للاستئناس بها والسير على خطتها•• اما الموضوعات الجاهزة فقد اقلعنا عنها اعتقادا منا بانها تضر بالطالب اكثر مما تنفعه : تحد من حريته واصالته في التفكير والتعبير •• مكتفين فقط باثبات بعض الموضوعات المخططة المساعدة • انظر الصفحة ١٧٠ وما بعدها من هذا الكتاب •
المؤلف

فهـرس الكتاب






Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

